Zet
sztuka kultura sprawy społeczne

ROK IV NR. 10 (82)

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA
WARSZAWA, DNIA 15 PAŹDZIERNIKA 1935 R.

CENA 50 GR.

Problem kolonjalny

Fatum jest nieubłagane. „Stara księga krwi nie została jeszcze zamknięta" (H.-Wroński). Ludzkość manifestuje wciąż swą niedojrzałość historyczną. Niezdolna do owładnięcia bakchanckiej orgji problemów społeczno-politycznych berłem kierowniczego rozumu, ludzkość zdaje się na ślepy los, na sąd miecza, idąc po linji najmniejszego oporu. Za słaby snadź jeszcze *duch porozumienia*, a nazbyt rozpanoszony *instynkt wrogości* wzajemnej. Mit gordyjski znowu zwycięża. Ale to nie jest dowód siły jak mniemają nowocześni naśladowcy starych herosów mieczowych lecz wyraz kosmicznej słabości człowieka. Droga wojny jest zawsze drogą okrężną spiętrzoną niespodziankami i przeszkodami, znaczoną strasznym przelewem krwi i jeszcze straszliwszym ubytkiem żelaznego kapitału wartości ogólnokulturalnych, wypracowanych zbiorowym wysiłkiem przez ludzkość w ciągu tysiącleci historji.

Znowu tedy wolny *rozum* ludzki, idący wzwyż przez twórcze samookreślenia, stanął oko w oko z chimerą, której na imię sfinks, wielka niewiadoma, szyderczy uśmiech *przeznaczenia*. Fatum nie daje sobie wydrzeć ofiary. Historja kształtuje się zaś naślepo, w ogniu wulkanicznych kataklizmów, a nie w blasku samowarunkującej się harmonji. Po raz już niewiadomo który postęp ma się narodzić ze zderzenia sił wrogich, a nie przez twórcze rozwiązanie antynomij.

W artykule „Abisynja i kręgi na wodzie" pisaliśmy, że wojna włosko-abisyńska, jeżeli wybuchnie, stanie się wielkiem nieszczęściem dla cywilizacji, jeżeli bowiem nawet nie spowoduje wojny światowej, to ustanowi w sposób nieodwołalny nową antynomję dziejową, jeszcze rozleglejszą, niż przeciwieństwo faszyzmu i komunizmu, *antynomję świata białych i świata kolorowych*. To, co było dotąd zwykłą emocją nienawiści i dążnością wyzwoleńczą, stanie się odtąd przeciwstawnością usystematyzowaną, naskutek puszczenia w ruch — po wojnie światowej — nowych dwu motorów historjotwórczych o rozpiętości uniwersalnej: mitu rewolucji światowej (Rosja czerwona) i mitu „ludzkości kolorowej" (Japonja). Nie wspomnieliśmy o trzecim aspekcie tego problemu: o tajemniczym micie pan-judajskim, który w tych nowych warunkach znajdzie dla siebie wyjątkowo pomyślne perspektywy; kwestja ta jest bowiem tak skomplikowana, że związek jej z światowym problemem: biali czy kolorowi nie jest przez współczesnych dostrzegany. Toteż wyjaśnienie jej odkładamy na przyszłość.

Narazie mamy przed oczyma fakt prosty: wojna włosko-abisyńska wybuchła. Drobny rzekomo konflikt kolonjalny puszcza w ruch nieobliczalne emocje i energje, nienawiść i apetyty, przyśpieszające powolne procesy rozwojowe, dojrzewające na wszystkich kontynentach. Ruszył z miejsca ogromny mechanizm Ligi Narodów, wzięty na pasy transmisyjne jeszcze większej bodajże struktury politycznej: światowego imperjum brytyjskiego, którego mózg centralny, poruszany zimną, nieubłaganą kalkulacją egoizmu anglosaskiego, zmierza—pod pokrywką specyficznego humanitaryzmu sentymentalnego, do swoich ukrytych celów.

Sankcje są rozpoczęte. I „His Majesty Service" również działa. System to niezawodny, odwiecznie wypróbowany: czyż Anglja, której naczelną zasadą jest *miażdżyć bezlitośnie każdą ekspanzję imperjalną, wyrastającą ponad normy dozwolone przez wielko-brytyjską rację stanu*, robiła to kiedykolwiek inaczej, jak cudzemi rękami? Wojny koalicyjne unieszkodliwiły bonapartowską Francję, niemal bez udziału angielskiej szabli. A wojna światowa zmobilizowała przeciwko Niemcom cały świat cywilizowany. Dzisiaj widzimy majsterszyk jeszcze doskonalszy: Wielka Brytanja nie chce się angażować w pojedynkę przeciwko samolotom bombardowym Mussoliniego, panującym nad ⅔ drogi do Indyj, dokonuje tego, że wszystkie państwa świata (z wyjątkiem Austrji i Węgier), reprezentowane w genewskim trybunale międzynarodowym, znajdują się już w stanie wojny z Włochami. I, rzecz najbardziej znamienna, Wielka Brytanja umiała w każdym z tych wypadków ustawić swój własny interes imperialistyczny tak równolegle do ideałów humanitarnych opinji międzynarodowej, że w każdym wypadku wróg jej uchodzić mógł snadnie za wroga ludzkości i „burzyciela spokoju" (tak było z Napoleonem i z Niemcami czasu wojny światowej, tak jest dziś z Italją Mussoliniego).

Wagę tej wojny kolonjalnej dla przyszłości świata doceniają dzis instynktownie wszyscy. Sprawa abisyńska jest dziś na ustach setek miljonów. Nastąpił powszechny wstrząs sumienia. Ludzkość podzieliła się na dwa obozy przeciwne: tych, którzy uznają konieczności biologiczne ekspanzji narodów, pozbawionych kolonij, i tych, którzy osądzają postępowanie zaborcze Italji wyłącznie z punktu widzenia demokratycznego pacyfizmu i humanitaryzmu. W ten konflikt zasadniczy wplatają się dwie potężne implikacje historyczne natury odmiennej: spór ideologiczny faszyzmu i komunizmu, oraz spór biologiczny rasy białej (panującej) i ras kolorowych (upośledzonych). Prócz tego narasta, wewnątrz Ligi Narodów, spór teoretyczny, dotyczący zarówno zasad podstawowych prawności międzynarodowej, jak i samej konstrukcji Ligi, jako narzędzia uniwersalnego, mającego służyć do praktycznej realizacji zasad sprawiedliwości i bezpieczeństwa publicznego, w skali świata. Spór ten, coraz bardziej namiętny, w miarę jak sprawa sankcyj zaostrza się i komplikuje, toczy się głównie między Francją a Anglją. Francja uważa, że mechanizm represyjny, likwidujący małą wojnę kolonjalną zapomocą wielkiej wojny światowej, jest zły i fałszywie pomyślany u samych podstaw, trzeba go więc zreorganizować; Francja oskarża też Anglję o cynizm *fałszywej gry*, o potworny egoizm, pragnący użyć wzniosłych haseł humanitarnych Ligi do własnych, przyziemnych interesów politycznych. W ten sposób powstaje na terenie Ligi wyraźna rywalizacja Francji i Anglji, dwu największych imperjów kolonjalnych i zarazem dwu filarów międzynarodowej organizacji pokoju, na tle ich dążności do hegemonji w systemie ligowym. Dotąd Francja władała aparaturą Ligi Narodów. Obecnie odgrywa się Anglja, dzięki niesłychanie zręcznej polityce i dzięki pomocy połączonych międzynarodówek: masońskiej i komunistycznej, które, wczoraj jeszcze filofrancuskie, dziś — wiedzione nienawiścią do faszyzmu — skłaniają się sympatjami ku Anglji.

Jakże wygląda ten problem kolonjalny w obecnem stadjum? Otóż, w powierzchownem ujęciu, rysuje się on dość prosto, dając się sprowadzić do kwestji: 1) surowcowej, 2) ludnościowej i 3) ogólno-imperjalnej. Ale istnieją i inne, głębsze warstwice tego planetarnego zagadnienia.

Zacznijmy od „nawierzchni": Sprawa surowców powraca znów na tapet. Czy jest to zjawisko organiczne, związane z przemianami na rynku gospodarczym? Chyba nie. Warunki ekonomiczne nie uległy zmianie, ujawnił się tylko dynamizm polityczny tych państw kolonjalnie upośledzonych, które pod względem przydziału surowców są, jak się wyraził bar. Aloisi, „proletarjuszami". Sformułował to najlepiej Hoare, w swej mowie na zgromadzeniu Ligi: Istota zagadnienia tkwi w braku równowagi między państwami, posiadającemi kolonje, a państwami ich pozbawionemi. Monopol jednych państw a anemja surowcowa drugich, jest źródłem wojen. Do tej kwestji dołącza się inna, ludnościowa: kraje uprzywilejowane, mają gdzie kierować nadmiar swej ludności i jej energję życiową, kraje pozbawione kolonij, a przeludnione, duszą się wewnątrz swych granic, wytwarzając ciśnienie biologiczne i emocjonalne tak wielkie, że grozi ono wybuchem i uniemożliwia stabilizację pokoju światowego.

Do krajów kolonjalnie nasyconych, w których problem surowcowy i ludnościowy nie istnieje należą w pierwszym rzędzie Anglja i Francja. Wśród krajów kolonjalnie upośledzonych na pierwszy plan wysuwają się: Włochy, Niemcy i Japonja, cierpiące na chroniczny brak niezbędnych surowców i na katastrofalne przeludnienie (dość powiedzieć, że we Włoszech na 100.000 km² ziemi uprawnej mieszka 44 miljony ludności); Japonja częściowo rozwiązała ten problem stwarzając Mandżu-kuo, dla Włoch natomiast Sahara trypolitańska i libijska nie jest żadnym terenem kolonizatorskim, ani rezerwuarem surowcowym. Toteż narastające konflikty w tej dziedzinie mogą być usunięte tylko przez nowy rozdział mandatów kolonjalnych. Tu jednak wchodzi w grę kwestja ogólno-imperjalna. Potęga mocarstw kolonjalnych gruntuje się nie na czem innem jak na ich posiadłościach zamorskich: uszczuplenie ich, dobrowolne oddanie innym, byłoby równoznaczne z osłabieniem tej potęgi wogóle, szczególnie zaś pod względem militarnym (kolonje stanowią jednocześnie stacje wojskowe, co zwłaszcza dla Wielkiej Brytanji, bazującej swą wielko-mocarstwowość na flocie wojennej, jest sprawą pierwszorzędnej wagi). Wielkość Anglji jest funkcją jej władztwa na Oceanie Indyjskim, w trójkącie: Afryka Wschodnia — Indje — Australja; tam brytyjska racja stanu przejawia też w dalszym ciągu apetyt nienasycony, idąc w kierunku rozrostu a nie kurczenia. Spójrzmy na „Anglo-Irak" (nafta mossulska) protektoraty arabskie nad morzem Czerwonem (divide et impera) i Palestynę (szach Syrji francuskiej i ruchowi panarabskiemu); wszystko to nabytki powersalskie, świeże. Spójrzmy też na drogę: Gibraltar — Malta — Suez — Aden, ten nervus vagus imperjum brytyjskiego. Spójrzmy na inwestycje w Sudanie i grę o wpływy w Persji i w Afganistanie.

W tym stanie rzeczy nowy podział kolonji jest sprawą bardzo skomplikowaną, tembardziej, że współczynnik realny tej problematyki imperjalnej stanowią także, wielkie ruchy wyzwoleńcze i odrodzeńcze wśród ludów kolorowych. Kto obserwuje dynamizm japońskiego panmongolizmu i hasła: „Azja dla Azjatów!", kto dostrzega obecne konjunktury ruchu panislamskiego, w jego koncepcji tureckiej (nowy blok: Turcja — Irak — Persja — Afganistan, na terenie którego rywalizują już: Rosja i Japonja), oraz panarabskiej, kto wie, co się dokonuje za murami El Azharu w Kairo, jakie procesy dojrzewają w Indjach angielskich i holenderskich, i jakie postępy czyni modernizacja krajów historycznie zacofanych w ostatnich latach (np. perski Iran), ten zrozumie, że wypadki zdążają raczej w kierunku okrojenia posiadłości wielkich tradycyjnych mocarstw kolonjalnych: a skoro tak to trudno mieć nadzieję, by państwa te chciały przyśpieszyć tę regresję przez dobrowolne ofiary na rzecz nowych apetytów.

Ale prócz tego aspektu imperjalnego problem kolonjalny ma swój sens głębszy, którego nie wolno pominąć. Gdy bierzemy pod uwagę z jednej strony zagadnienie polityczne równowagi kolonjalnej i nowego rozdziału terytorjów, i z drugiej strony zagadnienie moralne narastającej antynomji ideowej pomiędzy światem białych a światem ras kolorowych, to trzeba odrzucić na bok zarówno konieczności biologiczne Europy, jak powierzchowny sentymentalizm współczucia „dla biednych naszych kolorowych współbraci", a sięgnąć do tajników historjozofji globowej. Planeta nasza stanowi bowiem całostkę kosmiczną (a od pewnego czasu już i historyczną). Całostka ta, rozważana w takiej nad-kontynentalnej skali, ma swoje problemy totalne, od których rozwiązania ludzkość cywilizowana nie może się już uchylić.

Ryzyko w jakie zabrnął Mussolini, idąc wbrew opinji i sumieniu społeczności globowej polega głównie na tem, że dziś — po wojnie światowej — gdy Liga Narodów wprowadziła do genewskiego zgromadzenia, wszystkie niemal państwa suwerenne, bez względu na ich białość, czy kolorowość, ludy Azji i Afryki stały się przedmiotem — a nierzadko i podmiotem aktywnym — prawności międzynarodowej. Przebudzone ludy kolorowe zapytują dziś, jakie *prawo* ma za sobą rasa biała, narzucając im nieproszoną opiekę i wymuszając bombami z samolotów, poddaństwo ras innych. Ta kwestja musi być postawiona otwarcie i w jakiś sposób rozstrzygnięta; inaczej słuszny gniew miljarda kolorowych obali kiedyś największe imperja kolonjalne, o ile nie zostanie — co gorsza — użyty przez ciemne siły międzynarodowe do zburzenia całego ładu moralnego i całej cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej.

Słyszy się dziś i w Europie głosy, że biała okupacja nie dała kolorowym nic prócz ubóstwa, wyzysku, chorób i destrukcji. Istotnie historja ekspanzji kolonjalnej zawiera karty straszne, zbluzgane krwawemi plamami. Europejczycy jak pisze Tagore w swej książce „Nacjonalizm" nauczyli kolorowych przedewszystkiem sztuki wyrabiania mitraljez i rzucania granatów ręcznych. Potworny chaos Chin był dziełem białych intruzów, którzy zburzyli cały system społeczno-gospodarczy tego żółtego olbrzyma. Ale rozpatrywanie problemu kolonjalnego wyłącznie od tej strony byłoby zbyt symplicystyczne.

Jest faktem, że wszystkie kraje Sud-Orjentu znajdują się dotąd, za wyjątkiem jednej tylko Japonji, w pierwotnem stadjum historycznem, odpowiadającem mniejwięcej epoce starożytności przedklasycznej. Zetknięcie ich z Europą, mającą już poza sobą i epokę klasyczną i chrześcijaństwo (okres ekspanzji kolonjalnej przypada głównie na epokę renesansu i poreformacyjną) spowodować musiał krótkie spięcie w kolosalnej skali. Miało ono swoje konsekwencje destrukcyjne, ale wszczęło też i wielkie fermenty twórcze, których owoc obserwujemy w postaci przebudzenia się ludów kolorowych, oraz ich spontanicznej dążności regeneracyjnej. Potężny wstrząs moralny, jaki tam dziś obserwujemy prowadzi do konfliktów światopoglądowych, które dadzą niewątpliwie impuls do nowych przełomów duchowych. W tych olbrzymich laboratorjach historji odbywa się już dziś generacja (samowytwarzanie) *nowych narodów*. To co Europa wypracowywała żmudnie i powoli, powtórzy się tam, dzięki zdolnościom naśladowczym rodzaju ludzkiego, w tempie przyśpieszonem. Przewidywać też można odrodzenie starych, zrutynizowanych religij Wschodu, których zmartwiały formalizm nasyci się świeżą, życiodajną treścią duchową, zbliżając je do pojęć moralnych i transcendentnych doktryny chrystusowej; uprawnia do tego przypuszczenia charakterystyczna tolerancyjność i pojemność takiego n. p. hinduizmu, czy buddyzmu japońskiego (mikadoickiego) na nowe problematy i treści metafizyczno-religijne. Wreszcie ogromne te masywy etniczno-kulturalne zostaną wciągnięte nieodwołalnie w orbitę prawa postępu, wraz z jego fundamentalną *autonomją społeczną*.

Już te trzy rezultaty: generacja narodów, sublimacja religij i zdynamizowanie historjotwórcze przez rozpowszechnienie autonomji społecznej, wskazują na korzyści współżycia świata białych i świata kolorowych, z perspektywy celowości globowej. Przygotowują one, generację ludzkości sharmonizowanej (pankultury) poprzez wulkaniczne wstrząsy konfliktów. Oczywiście generacja ta nastąpi tylko wówczas, gdy Europa zrozumie swój mesjanizm cywilizacyjny i przesunie punkt ciężkości problemu kolonjalnego z płaszczyzny imperjalnej na płaszczyznę posłanniczą *prawa prawdy*, t. j. wspólnego wysiłku przebudowy społeczno-politycznej w imię ideałów moralnych. W przeciwnym razie upadek ludzkości nie da się powstrzymać i potężne rezerwy energji kulturotwórczej nagromadzone przez opatrzność dziejową w postaci żywiołów „kolorowych", zostaną roztrwonione bez pożytku.

Dwiema drogami do wspólnego celu

Wronskizm a katolicyzm (IV)

Doktryny katolickiej nie znam tak dobrze jak teolog, a i filozofja absolutna ma lepszych niż ja znawców. Mogę więc w nin. artykule popełnić błędy czy nieścisłości; za sprostowania będę wdzięczny.

Jak to wynika z licznych naszych rozpraw i recenzyj, *Zet* uważa chrześcijaństwo, specjalniej zaś katolicyzm, za religję wybitnie rozumową i w tem upatruje nietylko jego niezmierną wyższość nad innemi religjami, lecz, co większa, jego zdatność do stania się *religją absolutną*. A że ta ostatnia może od filozofji absolutnej różnić się tylko in modo, ale nie in re, więc pragnęlibyśmy, torując drogę ostatecznemu uzgodnieniu, przedwstępnie ustalić i ew. usunąć główne punkty sporne. Dziś chcę się zająć dwiema tezami katolickiemi:

1. Rozum ludzki jest wprawdzie najwznioślejszą władzą duszy, nie może jednak ogarnąć prawdy absolutnej i nieskończonej.

2. Kościół posiada już i daje nam wszystkie środki niezbędne do uzyskania przez człowieka nieśmiertelności.

Rozum a Prawda

Proponuję: chodźmy do ogrodu. Jan mówi: Nie, chodźmy do lasu. Ustępuję i idziemy do lasu. A zatem uzgodniliśmy swe stanowiska. — Twierdzę, że $3^0 = 0$. Jan dowodzi, że $3^0 = 1$. Dałem się przekonać, a zatem znowu uzgodniliśmy swe stanowiska. — Czy w obu razach doszło do tego w jednaki sposób? Bynajmniej. W pierwszym ustąpiłem ja, choć równie dobrze mógł ustąpić Jan. Wynik więc mógł być dwojaki, zależnie tylko od nas samych. W drugim zaś byłem w sprzeczności nie poprostu z Janem, ale z własnym rozumem, bo nie uwzględniałem pewnych okoliczności, których, gdy mi się one unaoczniły, żadną miarą nie zdołałbym pogodzić ze swem uprzedniem twierdzeniem, że $3^0 = 0$. Niema tu więc żadnego z mej strony ustępstwa na czyjąś korzyść; zaszło tylko uzgodnienie rozumu z samym sobą, samorzutne usunięcie wewnętrznych sprzeczności.

I tak się dzieje przy wszelkiem myśleniu, rozmowie, argumentacji, mających na celu *dochodzenie prawdy*. Trzeba doskonale uświadomić sobie tę arcyważną sprawę ,że ustalać prawdę — to uzgadniać wytwory rozumu z nim samym, i że prawda wogóle — to bezwzględna zgodność Rozumu z samym sobą. Błąd jest w rozumie tem samem, czem t. zw. niezborność w widzeniu. Jeżeli jakiś fakt bytowy przeczy danej wiedzy teoretycznej, znaczy to, żeśmy niesłusznie zastosowali inną zasadę przy poznawaniu faktu niż przy ustalaniu teorji.

Tak tedy prawda niepoznawalna rozumem jest to jaskrawy absurd. Ale może istnieją różne rozumy? I to także niedorzeczność, gdyż wiedza jest kat'exochen powszechna; wiedze indywidualne byłyby właśnież bytami, t. j. własnem przeciwieństwem. Jeśli Jan twierdzi, że jabłko jest duże, a Piotr, że małe, znaczy to, iż wychodzą oni z różnych punktów porównania czyli mówią właściwie nie o tem samem. Istotna sprzeczność zaszłaby dopiero gdyby Jan, wychodząc *dokładnie z tegoż* punktu widzenia co Piotr, twierdził jednak, że jabłko jest duże: ale to jest jawnie niemożliwe. Wskutek rdzennej powszechności wiedzy, nie mogą istnieć nawet różne rodzaje rozumu, lecz tylko: rozum i nierozum, albo: różny stopień uzgodnienia wytworów własnych rozumu. Formuła trygonometryczna jest beznadziejnie niepojęta dla analfabety — nie dlatego jednak, by miał on rozum inny niż matematyk, tylko dlatego, że w mniejszym stopniu uczestniczy on w powszechności wiedzy; innemi słowy, że matematyk osiągnął większą zgodność wewnętrzną rozumu.

Toteż i rozum człowieka może się od Bożego różnić (i rzeczywiście różni się toto coelo, już choćby przez swój ułamkowy przyudział w poszczególnych jednostkach ludzkich) stopniem lecz nie naturą. Mamy dowód faktyczny, że człowiek może począć ideę Boga, nieskończoności i t. p.; mamy dalej wzgląd teologiczny, że Bóg, obdarzając nas rozumem, nie mógł go zarazem sfałszować, okaleczyć, uniezdolnić do wytwarzania wszelkiej prawdy; wreszcie i głównie mamy wzgląd filozoficzny że samą istotą naszego rozumu jest dążność do Absolutu, a skoro w dążności tej możliwe są rozmaite szczeble wzniesienia, to możliwy jest i szczebel najwyższy. Gdyby zatem jakakolwiek prawda, będąca nią rzeczywiście, t. j. będąca bezwzględną zgodnością rozumu z samym sobą, miała być dla nas rdzennie niepoznawalna, i to nie wskutek niedostatecznego jeszcze rozwoju naszego rozumu, lecz wskutek wsobnej jego nieudolności, znaczyłoby to, że niezwyciężalna sprzeczność wewnętrzna (a więc niejako kłamstwo, podniesione do godności absolutu) stanowi samą naturę naszego rozumu. Takie pojęcie wydaje nam się nietylko niedorzeczne, lecz bluźniercze.

Weźmy np. dogmat Trójcy św. Stwórca zna tę prawdę dogłębnie, czyli że tej rzeczywistości odpowiada pewna determinacja Jego wiedzy. Otóż wiedza jest powszechna, jest ona tem, co mamy wspólnego między sobą i z Bogiem. Różni nas jednych od drugich i od Boga — indywidualność bytów. Nato więc, żeby determinacja wiedzy była rdzennie niedostępna powszechnemu rozumowi, musiałaby zawierać albo jakąś domieszkę bytu, albo sprzeczność wewnętrzną; a jedno i drugie jest tu nie do pomyślenia. Fideizm (autorytatywnie potępiony) powiada: wierz nie rozumując. Teolog prawowierny mówi: niedocieczona tajemnica. — Ale, dlaczego tajemnica? Gdyż dla naszego umysłu zachodzi sprzeczność między pojęciem jedynego Boga a pojęciem Trójcy Osób. Otóż jeśli ta sprzeczność jest rzeczywista, to dogmat nie odpowiada prawdzie; jeśli zaś pozorna to można i należy ją usunąć — co też filozofja absolutna czyni, i to zgodnie z zapowiedzią Chrystusa, iż niema rzeczy tajnej, którąby na jaw wyjść nie miała.

Dorzucę jeszcze dwie uwagi nawiasowe:

— Wielu gorszy w doktrynie katolickiej nieomylność Papieża oraz to, że Kościół „podaje do wierzenia" różne prawdy. Wszelakoż w świetle naszych rozważań sprawa ta rozwiązuje się prosto. Stanowisko Kościoła jest implicite takie: Prawda może być tylko jedna. Uczestnictwo poszczególnych umysłów w powszechności Rozumu jest jeszcze za słabe i zbyt ułamkowe, by mogły one samodzielnie dociec szczytowych prawd religijnych; muszą je zatem przyjąć bez dowodu dydaktycznego, opierając swą pewność po pierwsze na Boskiem objawieniu, po wtóre zas właśnie na powszechności rozumu, przejawiającej się tu w bezpośrednim wpływie oświecicielskim Ducha Św. na umysły Papieża i uczestników soborów. Głoszona przez protestantyzm nieograniczona wolność dociekań osobistych wiedzie do wniosków indywidualnych, a więc rozbieżnych, a więc nie-prawdziwych, ileże prawda polega na braku rozbieżności rozumowych. Jakoż dopóki umysł ludzki nie posiadł zasady absolutnej *wszystkiej* prawdy (którą to zasadę Wroński nazywa Prawem Tworzenia), wszelkie jego wnioski są niepewne, bo zawsze mniej lub więcej hipotetyczne. W przypuszczeniu atoli, że rozum człowieka ujął nareszcie ową zasadę, niedostępność rozumowa najwyższych nawet prawd religijnych nie dałaby się dłużej obronić.

— Nieraz się słyszy naiwny i trochę zabawny okrzyk: „O, to bardzo mądry człowiek! Myśli ściśle tak samo jak ja". Ale czy tkwi w tem tylko chełpliwe domniemanie, iż zaszczytem jest dla kogoś być tegoż zdania co ja? Chyba nie, lecz raczej mniej lub więcej uświadomione przeświadczenie, że zbieżność naszych zdań ipso facto zbliża nas obu do prawdy.

Rozum a Wiara

Aliści trzeba dobrze pojąć co następuje.

Pewność czerpana z transcendencji, czyli z samorzutnej reakcji wiedzy na siebie samą, zawiera *konieczność* i jest *apodyktyczna*. — Najwiarogodniejszy „świadek naoczny" nie przekona mnie, że w Polinezji połowa kamienia jest większa niż cały kamień.

Pewność czerpana z doświadczenia, t. j. z biernej reakcji bytów na wiedzę, zawiera jedynie *faktyczność* i jest *asertoryczna* tylko. — Dany przedmiot jest zielony lecz nie widzę w tem konieczności: mógłby również być innej barwy.

Dzieje się tak dlatego, że rozum, a zwłaszcza Absolutny Rozum Stwórczy (Bóg), działa zawsze w zgodzie z samym sobą: w tem tkwi konieczność, umożliwiająca istotom rozumnym dociekanie prawdy. Natomiast każdy byt poszczególny, jako wytwór tegoż Rozumu Stwórczego, realizuje zawsze tylko jedną zpośród bezgranicznego mnóstwa możliwości: reszta tychże pozostaje w danym razie niezrealizowana, na mocy niprzewidzialnej decyzji Twórcy — toteż umysł poznający musi poprostu stwierdzić dany fakt a posteriori, a nie może go wywieść a priori z samej istoty rozumu.

I tem właśnie filozofja, której przedmiotem jest *konieczność wiedzy*, różni się: w porządku immanentnym — od nauki, której przedmiotem jest *faktyczność bytów względnych*, w porządku zaś transcendentnym — od religji, której przedmiotem jest *faktyczność bytów absolutnych*, jak Opatrzność, wcielone Słowo, dusza indywidualna, zło, upadek człowieka i t. p. Rozum, władza idej powszechnych a nie faktów indywidualnych, nie mógłby wywieść a prori tych wszystkich rzeczywistości; muszą mu się one przedstawić, t. j. wejść z nim w reakcję bierną. Otóż ów biernie przez nas ujmowany zjaw absolutu — to treść naszego *uczucia religijnego*. Organem tego uczucia jest WIARA, t. zn. bezpośrednie przyzwolenie, bez dowodów ani spekulacji. A zatem wiara, dostarczając materjału, bez którego umysł człowieka doczesnego nic mógłby rozpocząć swej wieczystej wędrówki ku absolutowi, jest łaską Bożą, jest ona nieodzowna w stadjum początkowem, kiedy rozum ludzki przedstawia jeszcze, pod względem swej zawartości objektywnej, zupełną tabula rasa. Lecz poprzestać na tej biernej pojemności uczucia — co właśnie stanowi zasadę wszelkiego mistycyzmu — byłaby to potworna gnuśność, „zakopanie talentów", gdyż bezwładnie ująć można tylko byt ale nie wiedzę, heteronomiczne dobro ale nie prawdę autonomiczną. Tę ostatnią trzeba samorzutnie stworzyć. Zrzekłszy się twórczości samorzutnej, człowiek nigdyby nie doszedł do absolutu, do synostwa bożego, na zawsze pozostałby pasorzytniczą jemiołą. Credo musi tedy przeistaczać się stopniowo w Cognosco: na tem polega rozwój historyczny, który może się zakończyć (w sensie dodatnim) dopiero gdy człowiek dopnie rozumu absolutnego.

Zupełną z tem analogję przedstawia zresztą cały świat stworzony. Świat chrematyczny — to także materjał, podany naszemu umysłowi, abyśmy za jego pośrednictwem poznawali świat achrematyczny. Wierze odpowiada tu empirja, t. j. bierna pojemność na intuicje zmysłowe. Empiryzm, naiwnie brany za metodę poznania wszystkiej rzeczywistości, nie jest ani trochę bardziej krytyczny niż „wiara prostaczków". Powtarzam: prawda — to zgodność wewnętrzna rozumu, więc w żaden sposób nie może ona być komu udzielona: ów ktoś musi ją koniecznie stworzyć czy odtworzyć w samym sobie. Za narzędzie ku temu służy nam: w immanencji — nasz ustrój zmysłowy, w transcendencji — nasze uczucie religijne. Poprzestawanie na samym materjale zmysłowym, bez wyciągania zeń wniosków wiednych, byłoby zwierzęcością. Podobnież poprzestawanie na samej wierze, bez przetwarzania jej w prawdę samorzutną, byłoby mistycznym paraliżem rozumu; za odstraszający przykład niech służy ang. benedyktyn Louismet, który za naszych dni się cieszy, że jest „nic nie wiedzącym, bezrozumnym matołkiem"!

Mistyk sądzi, że prawdę można wchłonąć w drodze bytowej, że może ona być wlana w niego jak w naczynie; to tak, jakby się kto chciał nauczyć obcego języka przez zjedzenie samouczka. Przekreśla to całą rolę i znaczenie człowieka.

Ostateczny więc wniosek w tej kwestji brzmi jak następuje. Można i należy wymagać wiary jako postawy tymczasowej: „praestet fides supplementum sensuum defectui". Chcąc wymagać wiary jako postawy stałej, można to uczynić jedynie tak jak katolicyzm, t. zn. przez ustanowienie Tajemnic. A cóż to Tajemnica? Coś prawdziwego zarazem i rdzennie niepoznawalnego czyli niezrozumiałego. Dla nas tkwi w tem contradictio in adiecto: jakże bowiem mam twierdzić, że coś jest prawdą, jeśli tego nie rozumiem? Przecie prawda to nie jakiś byt, nie jakiś przedmiot zewnętrzny w stosunku do myśli, lecz owszem najwewnętrzniejsza zgodność rozumu z samym sobą; a rzecz niezrozumiała — właśnie nie jest uzgodniona z rozumem. Zatem Tajemnica byłaby prawdą dla Boga, który ją rozumie, ale nie-prawdą dla Człowieka, który jej nie rozumie.

Rozum a nieśmiertelność

Rzeczywistość jest to synteza wiedzy i bytu. Rozbić tę syntezę znaczy to zniszczyć daną rzeczywistość.

Tam, gdzie zachodzi poprostu ustosunkowanie między wiedzą a bytem, mamy rzeczywistość *względną*. Taką rzeczywistością jest cały świat chrematyczny, wraz z człowiekiem jako istotą psychofizyczną. Rzecz jasna bowiem, że moje „ciało" nie jest bezpośrednią konsekwencją mej „duszy", a tembardziej kamień nie jest bezpośredniem następstwem mojej myśli o nim. Odebranie mi ciała powoduje mą śmierć. Gdyby nikt we wszechświecie — Bóg, człowiek, ani żadna inna istota — nic nie wiedział o kamieniu, ten byłby najdosłowniej niczem. Skoro bowiem syntezę w rzeczywistościach względnych sprawia jakiś czynnik zewnętrzny w stosunku do nich, więc ustanie jego działalności sprowadza ich zanik.

Tam, gdzie zachodzi tożsamość wiedzy z jej bytem, mamy rzeczywistość *absolutną*. Taką rzeczywistością jest Bóg, gdyż Jego istnienie (byt lub raczej autotezja) to poprostu objektywizacja — albo, powiedzmy, rzeczownikowe ujęcie — Jego aktu samostwórczego (wiedzy lub raczej autogenji). On *jest* gdyż *działa*. (Pewną analogję przedstawia nasza myśl, będąca naszem rzeczownikowo ujętem myślę). Tej syntezy nic absolutnie rozbić ani rozluźnić nie może, ile że nie sprawia jej żaden czynnik zewnętrzny: „Ojciec ma żywot sam w sobie" (Św. Jan, V, 26). NA TEM POLEGA NIEŚMIERTELNOŚĆ.

Wiedza jest powszechna, byt indywidualny. Zindywidualizować wiedzę może tylko byt; to jedyne jego przeznaczenie. Dajmy na to że wiedza jest zindywidualizowana w rzeczywistościach A i B. Otóż jeśli się wycofa wszystko, co stanowi podkład bytowy rzeczywistości A i rzeczywistości B, wówczas żadnej już różności w wiedzy niema: ostaje się ona w swej bezwzględnej jedności i powszechności.

Wiedza jest kat'exochen podmiotowa: doznaje siebie zawsze jako *ja*. Byt jest kat'exochen przedmiotowy: doznawany jest zawsze jako *nie-ja*. Wiedza powszechna, zindywidualizowana w ustrojach bytowych (fizycznych) Jana, Piotra, Stanisława..., doznaje siebie w nich jako „ja, Jan", „ja, Piotr", „ja, Stanisław"... Czy to znaczy, że nie uznajemy dusz indywidualnych? Wcale nie. Dusza indywidualna — to właśnie rezultat indywidualizacji wiedzy powszechnej w bytach jednostkowych.

Ale czy indywidualizacja wiedzy przez byt fizyczny jest jedynym możliwym trybem istnienia rzeczywistości „człowiek"? Przypuśćmy — posito non concesso — że tak. Rozpatrzmy konsekwencje. a) Czemże jest mój byt fizyczny? Jest to byt taki, którego syntezę z moją wiedzą nie ja sprawiłem, lecz czynnik zewnętrzny, w danym razie Bóg. A zatem po odpadnięciu ciała, nie posiadając już żadnego bytu, tracę wszelką indywidualność, zupełnie przestaję istnieć jako jednostka. b) A że oczywiście nie może być wiedzy bez podmiotu, więc ta wiedza wyzwolona z indywidualizacji fizycznej, odnosiłaby się bezpośrednio i wyłącznie do jaźni Bożej: *to zaś byłby najczystszy* panteizm. (Czuję, że to twierdzenie wymagałoby bardziej dydaktycznego wywodu, który też mam na podorędziu — ale nie chcę zbytnio przedłużać nin. artykułu).

Tak tedy powyższa koncepcja upada. Aby się ostać jako jednostka, człowiek musi posiadać byt, ściślej łączny z jego wiedzą niż byt fizyczny. Zkolei przypuśćmy że — jak to zdaje się mniemać katolicyzm — ów byt ściślejszy może być człowiekowi *dany* przez Boga, w drodze samej łaski, w nagrodę za cnotliwe życie, za posłuszeństwo...; i znowu rozważmy konsekwencje.

a) Zgoła niezrozumiałym staje się cel ziemskiego życia, skoro Stwórca mógł odrazu dać człowiekowi nietylko wiedzę lecz i łączny z nią byt. Lecz w takim razie: b) Syntezę wiedzy z bytem sprawiałby czynnik zewnętrzny, Bóg, toteż człowiek pozostałby nazawsze rzeczywistością względną, nie-absolutną. c) W ten sposób trwanie jego, nie od niego zależne, mogłoby być długie czy nawet ustawiczne, ale żadną miarą nie byłaby to nieśmiertelność. d) Ów byt mógłby się najzupełniej różnić od obecnego ciała ziemskiego, a jednak mimo wszystko byłby to byt fizyczny, bo nasza fizyczność polega właśnie i jedynie na tem, że nie jest ona dziełem naszej wiedzy. Toteż bylibyśmy zawsze w świecie chrematycznym, stworzonym, nie zaś w świecie achrematycznym, stwórczym; nasz (rzekomo) byt byłby nam zewnętrzny, dodany, więc w gruncie równie obcy jak obecne ciało ziemskie.

Zatem i ta koncepcja upada. Pozostaje tylko owa najwznioślejsza, „jedyna godna — jak mówi Wroński — nieskoczonej mądrości Stwórcy", że człowiek ma sam nadać sobie nieśmiertelność przez samorzutne wyprowadzenie swego indywidualnego bytu z wiedzy. Jest to głęboko zgodne z chrześcijaństwem absolutnem; niepodobna bowiem inaczej rozumieć tych przedziwnie ważkich słów św. Jana:

„Albowiem jako Ojciec ma żywot sam w sobie, tak dał i SYNOWI, IŻBY MIAŁ ŻYWOT SAM W SOBIE".

Quomodo possunt haec fieri? Mesjanizm odpowiada: poznać in abstracto Prawo Tworzenia wszelkiej rzeczywistości; poznać in concreto tryb, jakim Bóg stosuje to Prawo do tworzenia Swej rzeczywistości absolutnej; zastosować tenże tryb do stworzenia własnej rzeczywistości absolutnej.

Czy — jak utrzymuje W. K. w swym bardzo pięknym liście — Kościół posiada wystarczające potemu środki w swych sakramentach, modlitwie i t. p.?

Rzeczywistość Najwyższa jest jedna; ale, jak każda rzeczywistość, ma ona dwie postacie. Jej postacią bytową jest Byt Rzeczywisty czyli Dobro, jej postacią wiedną — Wiedza Rzeczywista czyli Prawda. Bezpośrednim przedmiotem filozofji jest prawda; dobro wyłania się stąd niejako automatycznie (samo posiadanie prawdy jest dobrem). Bezpośrednim przedmiotem religji jest dobro; prawda stanowi tu niejako reperkusję (: to, co się wie o dobru, jest prawdą). Tak tedy, z jednej strony: byt w każdej rzeczywistości; dobro w rzeczywistości najwyższej; religja jako narzędzie do jego osiągnięcia; z drugiej zaś: wiedza w każdej rzeczywistości; prawda w rzeczywistości najwyższej; filozofja jako narzędzie do jej osiągnięcia, — stanowią, wzięte poszczególnie, składniki *konieczne lecz nie wystarczające*.

Jakoż istotnie, żadna wiedza filozoficzna nie pozwoli mi samostworzyć się czyli stać się rzeczywistością absolutną, jeżeli będę pozostawał wyłącznie w poznaniu, bez napięcia woli i bez dokonywania czynu. Czyn zaś i wola są z konieczności nastawione na byt, więc już na indywidualność, na którą w czystej wiedzy, rdzennie powszechnej, miejsca niema. Atoli podobnież i sama religja nie wystarczy do autokreacji, ku temu bowiem niezbędna jest znajomość Prawa Tworzenia, osiągalna jedynie przez uprawę rozumu — solidarnym wysiłkiem ludzkości — we wszystkich bezwzględnie kierunkach aż do wiedzy absolutnej włącznie. Sakramenty, modlitwa i t. d. stanowią naszą *heteronomję* (którą nb. wrońskizm, daleki od heglizmu, uznaje z naciskiem), gdyż odwołują się do łaski, do Boskiej pomocy, nie mogą natomiast zastąpić naszej niezbędnie koniecznej *autonomji*.

Dopiero utożsamione w Mesjaniźmie, religja i filozofja stają się absolutnemi.

Czesław Jastrzębiec-Kozłowski.

ANTONI MADEJ

Epitaphium

Pamięci Br. L. Michalskiego.

Ja myślę: — zieleń i łąka,
strumień w kamykach szemrzący.
Ja myślę: — droga z obłąkań
w Prawdę wiodąca.

Ja myślę: — cisza i pokój,
grzmoty tam nie grzmią, nie straszą.
Ja myślę: — uśmiech głęboki
i Dobro nasze.

Dobro i Prawda — dwa bieguny łuku,
co spaja światy: ziemię i niebiosa.
Już tobie kłamstwem dni nie będą stukać,
nie będzie gorzką traw rosa!

Czemuż tu kręgi są tylko kredowe?
I tak chodzimy jak w śnie lub jak w gniewie?
I noce wichrzą się atramentowe?
I nikt nic nie wie?

Żałobne cienie prószą się na papier
i chłodem wieje mogilna zaduma.
Godzina szkapą Don Kichota człapie,
wiatrakiem — trumna.

Ja myślę: — Dobro tu i tam to same.
Ja myślę: — Prawda jedna, nieodmienna.
Dokądże drogą odszedłeś nieznaną?
I czemuż ziemią nie była ci ziemia?

I promień miecza Twego postaw za mną...

Kiedy się puste stały wszystkie słowa,
cóż pomóc może sercu i co duszy?
Już niema siły, którejby wymowa
zdołała wzruszyć.

Jak burza, ziemią przelatując, szumi,
szumiałem wichrem.
A oto teraz w Twym wyniosłym tumie
stoję ucichły.

Zanim tej głębi zbliska nie poznałem,
co duszę zmienia,
za nic mi były wichry, burze, szały,
i za nic skargi płaczliwe cierpienia.

Przejęty zgrozą i strachem omamion,
stoję pod wielką i wyniosłą chmurą,
kędy przelata ptakiem niedościgłym
piorun, co drzewa trzaska i co skrzydła
u samolotów wyłamuje z ramion.

Takim mnie przyjmiesz —
Wiem, że jestem lichy,
i tysiąc we mnie zdrad, otchłani, nędzy,
lecz miecz Twej glorji także stoi przy mnie
i błyskawicą ciemności rozpędza.

Takim mnie przyjmiesz —
Wiem, że usta moje
kłamią i tyle razy były wiarołomne;
w Twoim ja cieniu, u Twoich podwoi,
w królestwie Twojem wielkiem i ogromnem
jeszcze się targam, jeszcze niepokoję.

Już nie użalam się, nie skarżę poto,
by z tego dumę czerpać, by się pysznić;
nie mówię: idę za Tobą z ochotą,
nie mówię: idę za Tobą w cierpieniu.
Odbierz od ust mych słowa, które kłamią,
odbierz od oczu blask, który mnie łudzi,
i ześlij pokój, błędów przebaczenie,
na drodze mojej postaw dobrych ludzi
i promień miecza Twego postaw za mną...

Finita la comoedia...

Swego czasu, gdy Jaracz zaprotestował — u wstępu działalności T. K. K. T. — przeciw biurokratyzacji teatru polskiego, podkreślałem z naciskiem (w „Buncie Młodych") że jest to sygnał ostrzegawczy: głos intuicji czujnej rasowego aktora, któremu sam instynkt samozachowawczy mówi, że teatr nasz jest na złej drodze.

Problem teatralny w Polsce wikła się nie od dzisiaj. Już kilka lat temu teatr popadł w katastrofalne przesilenie. Wyraziło się to w gwałtownym fermencie, w rozsypce jednych scen, a chaotycznem powstawaniu drugich. Żywiołowe te bulwersacje opanować chciał czynnik oficjalny, wychodząc z inicjatywą uzdrowienia tego odcinka naszego życia kulturalnego przez stworzenie ośrodka koordynacji poczynań i jakiegoś mózgu centralnego, czuwającego nad całokształtem tych spraw w Polsce. Inicjatywę tę powitano naogół życzliwie. W samej rzeczy interwencja taka była potrzebna i mogła odegrać rolę twórczego katalizatora, gdyby... Otóż właśnie: gdyby!...

W tymże artykule, w „Buncie Młodych", próbowałem nakreślić a totali ogólny zarys zadań, jakie stoją dziś przed teatrem polskim, a specjalnie przed takiem „ciałem kierowniczem" powołanem do jego twórczej przebudowy. Wskazałem na kardynalne braki: 1) rozminięcie się teatru z dążeniami epoki, z żywiołową potrzebą nowego mitotwórstwa wśród mas współczesnych (v. elementy widowiskowo-teatralne takiego n. p. faszyzmu czy hitleryzmu), 2) nieskoordynowanie wysiłków konstruktywnych, 3) paraliż samego rdzenia teatru: wielkiego repertuaru, 4) nieobecność stylu. Wskazałem też na polski teatr monumentalny, jako na bazę naturalną odrodzenia teatru w Polsce i punkt wyjścia do nowych rozwinięć tego elementu podstawowego, których momentem kulminacyjnym mogłoby stać się stworzenie *nowego, własnego stylu.* Zadałem jednak pytanie, czy T. K. K. T. i jego teatry, potrafią dać Polsce ten renesans sztuki teatralnej, tchnąć życie w zmartwiały rekwizyt, przemienić płatnych histrjonów w samodzielnych twórców nowej rzeczywistości kulturalnej. Odpowiedź wypadła negatywnie. Wielki ten eksperyment nie może się udać, gdyż: 1) twórcy T. K. K. T., *nie mają idei*, wskutek czego instytucja ta jest pozbawiona treści, ducha ożywiającego, i przerodzić się musi w martwy, papierowy formalizm, 2) twórcy T. K. K. T: zakażeni są *temi samemi bakcylami*, od których zamierzają teatr polski uwolnić i uratować, 3) następstwem tego jest *brak prawdy* w ich założeniach teoretycznych i poczynaniach praktycznych, wpędzający ich nieuchronnie w matnię frazesu i ogólnego zakłamania.

Myśli te rozwinąłem szerzej w „Polsce Drugiej" (z okazji toczącego się w Łodzi procesu sądowego o upadek repertuaru i demoralizację, szerzoną przez teatr łódzki, pod dyr. Wroczyńskiego). Wskazałem znowu na bezideowość i nieszczęsny kompleks „kasy", jako dwa grzechy główne obecnego teatru polskiego; i dodałem, że teatry T. K. K. T., te właśnie, które miały być terenem szlachetnej interwencji czynnika oficjalnego, wcale nie są wolne od tych grzechów, choć ciążą na nich większe, niż na teatrach prywatnych, zobowiązania.

W roku bieżącym, w Zecie, wytoczyłem znowu na forum publiczne tę sprawę: Jeżeli teatr ma być tylko przedsiębiorstwem handlowem, to zrezygnujmy z marzeń o odrodzeniu kultury teatralnej w Polsce. Konsekwentnie jednak powiedzmy sobie, że państwo polskie i samorząd są za ubogie — dziś w dobie kryzysu, bezrobocia i tylu palących zadań społecznych — by z wdowich groszy podatnika subwencjonować instytucje lekkiej rozrywki dla goniących za łaskotkami seksualnemi snobów i pasorzytów.

Sezon letni teatrów T. K. K. T. zilustrował usłużnie moje tezy. Teraz już nie w Zecie, tym organie „tasiemcowych artykułów", abstrakcyj i krucjat moralnych, lecz na szpaltach prasy codziennej rozpętał się zgiełk zaciekłej polemiki i ataków na kadenowsko-zawistowską imprezę. Oto sam Boy, apostoł „życia ułatwionego" i hedonistyki seksualnej, woła — o dziwo! — : „czuję się obrażony w mojem poczuciu ładu społecznego", sam Boy piorunuje w obronie moralności publicznej. Sekundują mu liczni krytycy i recenzenci teatralni, oraz prasa wszystkich odcieni. Rozczarowanie do T. K. K. T. powszechne. Kaden znalazł się pod obstrzałem i straciwszy wielce na tupecie, irytuje się „wychodzi z fasonu", zastawia się frazesami, apeluje i grozi. Skandal wybuchł z powodu wystawienia „Kubusia", o którym pisze „Świat": „odniedawna teatry subwencjonowane wystawiają niesmaczne sztuczydło, wyłącznie na akcie płciowym oparte... Te same teatry w poszukiwaniu popłatnej sensacji, kazały zdolnemu zresztą aktorowi ukazać się w kostjumie, który wywołuje skandal"... Ale „Kubuś" był tylko kroplą dopełniającą miary, przyszedł, — jak pisze Boy „po długim szeregu... innych Kubusiów". Idzie tu o metodyczne obniżanie poziomu repertuaru; „skoro wszystkie teatry T. K. K. T. uparły się grać farsy, skoro Narodowy, Polski i Mały podbierają razporaz Letniemu jego repertuar, teatr Letni musi się stać zlewem na pomyje"... Boy występuje też przeciw niemoralnej metodzie czerpania funduszów na lepszy repertuar z wystawiania śmieci. „Zwykle śmieć zostaje rzeczywistością, a subwencja fikcją"; działo się i tak, że „n. p. wielki sukces „Wesela" Wyspiańskiego łatał deficyty wystawionego dla kasy „Twaru Kreugera"... „Jeżeli już koniecznie chodzi o nieczyste źródło dochodów, to już wolałbym cichy dom publiczny, bo ostatecznie dom publiczny pozostaje sprawą prywatną, podczas gdy teatr jest sprawą publiczną".

Rzecz charakterystyczna: ataki idą z różnych stron, nawet z pism prorządowych, które powinny w pewnej mierze oszczędzać imprezę „państwowotwórczą"; jeżeli i one przyłączają się do krucjaty, to skandal musi być już nie do zatuszowania. Obok kwestji repertuaru i „kasy", wypominają krytycy kierownictwu T. K. K. T. chaos i przeraźliwy biurokratyzm. Grubiński znowuż występuje w imieniu autorów polskich, dla których powstanie T. K. K. T. nie stało się bynajmniej początkiem nowej ery; twierdzi on, że teatry traktują autora jako malum necessarium i piąte koło u wozu, nie dbają o współżycie teatru z autorem (jakie istniało w polskim teatrze przedwojennym), a potem narzekają na brak polskiej twórczości dramatycznej. Istotnie Grubiński ma rację: teatry polskie lekceważą autora, przetrzymują dobre sztuki polskie po kilka lat w biurku podczas gdy zagraniczne szmiry wystawiają jedną po drugiej, wogóle, robią autorowi łaskę, że raczą z nim mówić, a potem kłamią (powiedzmy bez ogródek: *kłamią!),* że w Polsce niema poważnej produkcji teatralnej. Jestem przesadnie wstrzemięźliwy w poruszaniu momentów osobistych, jednak to zakłamanie tak mnie oburza, że muszę przełamać swą zasadę i mówić pro domo sua: otóż — pomijając dziwny fakt, że sztuka moja „Rewolucja", zakwalifikowana jednogłośnie 3 lata temu przez komisję teatralną w jednem z miast polskich do wystawienia, wielokrotnie ogłaszana w programach teatralnych (sic!) nie dostała się dotąd na scenę — podkreślę rzecz bardziej znamienną: Wielokrotnie podawałem w Zecie i Gazecie Literackiej tytuły trzech moich misterjów teatralnych: „Christofer", „Lucifer" i „Sąd"; fragmenty z misterjum „Christofer" drukowałem w tychże pismach, zaś jeden z tych fragmentów wystawiła z dużym nakładem pracy scenka eksperymentalna w Krakowie „Mikroscena"; misterjum należy do jednej z najciekawszych dziedzin sztuki teatralnej i zdawałoby się, że nowe utwory z tej dziedziny powinnyby zainteresować naszych teatrologów i poważne sceny polskie, przynajmniej na tyle, by przejawiły chęć zapoznania się z niemi; lecz w ciągu paru lat nie napotkałem na ślad bodajby takiego zainteresowania. Jest to dowód, że zarówno Towarzystwu Krzewienia Kultury Teatralnej, jak i scenom polskim wysiłki twórcze autorów polskich są absolutnie obojętne. Przykład mój nie jest zresztą odosobniony; są i inni autorzy, którzy mają w tece wartościowe, a nawet rewelacyjne — w sensie teatralnym — utwory*). Znam ten stan rzeczy tak dobrze że patrzę nań z rezygnacją i z filozoficznym spokojem. Pasja porywa mnie dopiero wtedy, gdy zaczynają kłamać, obleśnie i bezwstydnie. Poco udajecie ideowców panowie, poco lamentujecie nad upadkiem rodzimej twórczości teatralnej, kiedy idzie wam poprostu o „Kubusiów" i o nic więcej!

To była dygresja. A teraz ad rem. Wobec zwartego frontu niezadowolonych, Kaden-Bandrowski usiłuje się bronić, lecz argumenty jego nie wytrzymują krytyki. Bezsensowne jest to ciągłe powoływanie się na zagranicę: „Wszystkie większe teatry w Europie zapowiadają na sezon bieżący wystawienie tego Kubusia", a w Paryżu to już nad tym Kubusiem cmokają z zachwytu. Ale, na Boga, cóż nas to może obchodzić? Czy nigdy nie skończy się u nas ten nałóg papuzi, to wieczne małpowanie? A jak w Paryżu, wszystkie większe teatry zaczną wystawiać same pornograficzne świństwa, to co? Czy i wtedy będziemy je naśladować? A zresztą co wolno prywatnym przedsiębiorstwom teatralno-rozrywkowym w Paryżu, to nie przystoi Towarzystwu Krzewienia Kultury Teatralnej, urzędującemu „państwowo-twórczo" pod szyldem wielkiej idei.

Nie idzie tu o czcze moralizatorstwo. W procesie łódzkim krytycy teatralni powołani jako rzeczoznawcy wyjeżdżają — w obronie dyr. Wroczyńskiego — z komunałem niezależności sztuki od dydaktyzmu i wychowawczych tendencyj. Prawda, sztuka jest niezależna od warunków objektywnych, więcej jeszcze: sztuka jest wartością absolutną, „rzeczą samą w sobie". W sztuce dozwolona jest ekshibicja estetyczna najciemniejszych zakątków natury ludzkiej: „Niespodzianka" Rostworowskiego obnaża przed widownią w formie drastycznej demonizm zbrodni; sztuka może też czynić zamach na szablonowe skrupuły obyczajowe: w „Akropolis" Wyspiańskiego anioły całują namiętnie swoje wyzwolone z marmuru kochanki. I widzieć w tem obrazę moralności czy świętokradztwo może tylko jakiś świętoszkowaty kabotynizm obyczajowy. Bo to jest *sztuka*, bo tu jest czysta, nieskażona *celowość artystyczna*, równie daleka od intencyj demoralizujących, jak owa nagość klasyczna posągów greckich. Sztuka sublimuje rzeczywistość. Ale gdzie niema tej sublimacji, tego wstrząsu metafizycznego, tego zamiaru estetycznego, który jedynie uprawnia samo istnienie dzieła sztuki, gdzie jest podszywająca się pod artyzm najniższa spekulacja na animalne instynkty, tam wolno, a nawet *trzeba* stosować kryterja moralne i tam wolno, a nawet *trzeba* wejść z batem do świątyni.

W jednem tylko Kaden ma rację: gdy mianowicie wypomina krytykom i moralizatorom ich własne grzechy, w myśl przysłowia: „przyganiał kocioł garnkowi". Istotnie, bo czyż można zrzucać całą odpowiedzialność na panów z T. K. K. T., gdy się wprzód przez długie lata pracowało nad dewastacją kryterjów etycznych, gdy się zasiewało hojnie w społeczną, a zwłaszcza w warszawską glebę te ziarenka indyferentyzmu moralnego, które dziś takie oto wydają owoce. Pustoszyły przecież sumienie obyczajowe społeczeństwa tezsame „Wiadomości Literackie", i ich koryfeusze, którzy dziś zasłaniają oblicze togą i umywają ręce. I gdy się patrzy na współczesną Warszawę, na ten przeraźliwy brak imponderabiljów, na te polskie Teby, gdzie człowiek, „z zasadami i ideałami" jest towarzysko skompromitowany już przez to samo, że się do nich przyznaje, trudno nie dostrzec w obecnych zapasach o moralność publiczną symbolicznego widowiska owych hufców, zrodzonych z zębów smoka zabitego przez Kadmosa. To przecież ci sami ludzie, ten sam typ psychiczny, ukształtowany w atmosferze Skamandra, Ipsu i boyowskiej reformy seksualnej, biją się teraz między sobą o prawdy i zasady, w które — w intymnym zakątku duszy — żaden z nich nie wierzy w stu procentach. Toż nawet i W. Grubiński, stając w obronie autorów, wysuwa jako zarzut najcięższy przeciw teatrom, że *nie dają autorom polskim zaliczek;* a więc i tu szczerzy zęby owo cynicznie roześmiane, istinno-warszawskie: „grunt to forsa!" Któż nie poczuje na pół mili tej specyficznej atmosfery zakłamania, czytając wygibiasto-patetyczny, sztucznie zbarokizowany, apel Kadena w „Gazecie Polskiej": „Do Przyjaciela". Ach te osławione kadenowskie „zagadnienia" kultury polskiej! Pamiętamy dobrze, jak się one, w dniach najwznioślejszej rocznicy, podczas zjazdu literatów w Krakowie, w cieniu skrzydeł archanioła Wawelu, Stanisława Wyspiańskiego, zredukowały trywjalnie do namiętnych dyskusyj i przemówień o pieniądzach, o pieniądzach, o tych kochanych, zapalających błyski w oczach, judaszowych srebrnikach.

Lecz nie wracajmy do przykrych wspomnień i nie prawujmy się z Kadenem u stóp Wawelu o zdradzony mit słoneczny polskiego teatru monumentalnego, o groźny chrzest spiżowej trumny autora „Wyzwolenia". „Nie rzucajcie pereł"... powiedział niewątpliwie i sam p. Kaden Bandrowski, gdy się pokusił o pokazanie Warszawce samegoż „Wyzwolenia" i gdy usłyszał z ust recenzentów warszawskich, *że to największe arcydzieło sztuki tragicznej w dziejach naszej planety...* jest „słabą sztuką". Zamilczmyż tedy o Wyspiańskim — tem norwidowem przemilczeniem — i spróbujmy zastanowić się na trzeźwo: Jak doszło do tej autokompromitacji i degryngolady? Dlaczego teatry T. K. K. T. i ich twórcy, postawiwszy sobie cele tak wysokopienne, musieli wkrótce zniżyć swój lot do tak przyziemnych, karłowatych „sukcesików kasowych", jak owe symboliczne już Kubusie.

Wydaje mi się, że tym razem p. Słonimski, przysłowiowy „człowiek z gwizdawką w brzuchu", utrafił w sedno. Pisze on: „Państwo nie potrafiło zapewnić teatrom niezależności finansowej i bardziej niż kiedykolwiek, teatr, który *miał niby stać się narzędziem idei* (jakiej idei, tego oczywiście nikt nie wie), ugania się za byle ordynarnem farsidłem dla podratowania kasy". Za jednym zamachem ugodził Słonimski w obydwie strony medalu: fiasko gospodarcze i fiasko ideowe nieszczęsnego monopolu teatralnego.

Ex nihilo nihil. Gdzie źródło tej fatalnej interwencji etatystycznej i jej nieuchronnego załamania? Pozwolę sobie je odsłonić, choć niedyskrecja taka znowuż sprzeciwia się moim zasadom. Uczynię to dla dobra sprawy, w imię prawdy naszego życiu kulturalnego, które zabrnęło w niebezpieczne autynomje i zakłamania.

Z historji wiemy (no i z fizyki także), że często mały kamyk strąca ogromną lawinę. Opowiem na ten temat jedną ciekawą bajkę-niebajkę: Był sobie pewien literat, który cierpiał okrutnie nad bezideowością, geszefciarstwem i sztucznem zmonopolizowaniem współczesnej twórczości kulturalnej w Polsce. Literat ten postanowił dać impuls do naprawy tego stanu rzeczy. Po naradach z szeregiem innych, równie zatroskanych a uczciwych literatów, człowiek ten wypracował plan przebudowy oparty na koncepcji *samorzutnego zrzeszenia się wszystkich* pisarzy (a potem plastyków, muzyków, intelektualistów), którzyby skoordynowali swoje wysiłki w kierunku niejakiej *rewolucji duchowej*, zmierzającej do twórczego przeorganizowania całego polskiego ruchu umysłowego i polskiej twórczości kulturalnej. Rozumiejąc, że instytucje urzędowe, w rodzaju n. p. departamentu sztuki i kultury w M. W. R. i O. P. istnieją poto, by czuwać nad tą dziedziną życia narodowego i dopomagać dobrowolnym, bezinteresownym wysiłkom samychże twórców, *literat ów złożył lojalnie swój projekt, w pisemnym opracowaniu, kierownikom tej szanownej instytucji.*

Była tam mowa — m. in. — o stworzeniu centralnego organu prasowego tej „unji literacko-intelektualnej" w Warszawie, oraz organów regjonalnych, we wszystkich większych miastach Polski. Była mowa o stworzeniu — przez akces dobrowolny — związków zespołowych wszystkich organizacyj literatów, plastyków, muzyków i t. p. w każdym większym ośrodku kulturalnym. Była też mowa — a jakże! — o samorzutnem zrzeszeniu scen polskich w Warszawie i w miastach dzielnicowych, i wyłonieniu przez nie jakiejś rady kierowniczej, dla koordynacji prac, podniesienia repertuaru wychowywania publiczności teatralnej przez odpowiednią prasę, sceny eksperymentalne, koła przyjaciół teatru i t. d., i t. d. Wszystko to nosić miało znamię wybitnej *decentralizacji*, autonomji regjonalnej, samorzutności, do tego stopnia, że nie byłaby to organizacja, unormowana statutem, lecz raczej luźny zaspół, *ruch kulturalno-ideowy*, powstały na zasadzie wspólnoty celu i imponderabiljów etycznych. O *subwencjach rządowych* nic było mowy, prócz zasiłku miesięcznego w kwocie 500 zł. na wydatki administracyjne (praca miała być *bezpłatna*, synekury wykluczone).

Ale najważniejszą w tem wszystkiem była idea centralna, owa wspólnota celu, polegająca w pierwszym rzędzie na zwrocie ku tradycyjnym źródłom polskiej postawy kulturo-twórczej, na *restauracji powszechnej* tych „idées forces", które stanowią wkład polski do kultury ogólnoludzkiej i bronią nas przed jałowym eklektyzmem, następnie zaś na wyraźnym, *klerkowskim idealizmie*, który miał powstrzymać fatalny upadek dyscypliny intelektualnej i rozkład sumienia społecznego w sztuce i literaturze polskiej dnia dzisiejszego. Sztuka powrócić miała do swych metafizycznych motywacji, określających ją jako *twórczość samą w sobie*, objektywnie nieuwarunkowaną; teatr miał podjąć walkę o polski styl monumentalny; krytyka miała się odrodzić przez podwyższenie wymagań kryterjalnych, wypracowanie trwałych systemów pojęć i miar estetycznych i t. d., i t. d.

Otóż departament uznał wprawdzie potrzebę takiej przebudowy, stwierdził jednak, że zamierzenie jest tak wielkie, że aż niemożliwe: Cele są nazbyt wysokie, idea zbyt wygórowana. Wszystko to nie będzie prosperować, w sensie ekonomicznym, zaś „my popieramy, tylko dobrze prosperujące przedsiębiorstwa". Groszowej subwencji odmówiono. Sprawa upadła, a raczej zaczęto ją robić w inny sposób, na terenie bardziej ograniczonym.

Ale niedługo potem, czynnik urzędowy doszedł do przekonania, że co się nie da zrobić za grosze i przez samorzutną inicjatywę, to można zrobić systemem nacisku zgóry przy użyciu aparatu biurokratycznego, i przez wydatkowanie miljonów. Powstał „Pion" i kilka pism regjonalnych, powstały wileńskie i poznańskie „erwuzy", powstało zrzeszenie teatrów i Towarzystwo Krzewienia Kultury Teatralnej.

I było wszystko *oprócz idei.* T. zn. mówiono o idei, ale „jakiej idei, tego oczywiście nikt nie wie". A skoro nie było idei, nie mogło też być idealizmu klerkowskiego ani bezinteresownych aktów twórczości i poświęcenia. Powstały kancelarje, hierarchje urzędnicze, „dobrze prosperujące przedsiębiorstwa" i synekury. Czysta forma... bez treści. „Idea" (której nie było) zmieniła się w „cymbał brzmiący" frazesu i zakłamania. A „dobrze prosperujące przedsiębiorstwo" skończyło na Kubusiach „kaso-twórczych".

No i... finita la comoedia.

Jerzy Braun.

———

*) Jest to skandal, że żaden teatr nie wystawił „Dalmina" Niżyńskiego, sztuki o potężnym zakroju i niezwykłej dynamice scenicznej, mimo, że utwór ten jest od kilku lat wydany w książce.

Literatura zagranicą

Jubileuszowe uroczystości ku czci największego poety perskiego Firdusiego spowodowały wydanie szeregu prac poświęconych autorowi „Księgi królów". M. innymi wydał swą pracę Henri Masée („Firdousi e l'épopée nationale" — Libr. Ac. Perrin, Paryż, str. 301), znany francuski orientalista, autor studjum o drugim poecie perskim, Saadim, obszernej pracy o Islamie, oraz przekładów bajek perskich. Druga praca ukazała się w Sowietach (nakł. Akademji Nauk w Leningradzie). Tytuł: „Abu-l-Kassim Firdousi i ego tworczestwo". Autorem jest E. Bertels. Praca ta, rysująca sylwetkę Firdusiego na tle literatury świata, jest raczej pracą popularyzacyjną, przeznaczoną dla szerszych kręgów czytelniczych.

Udramatyzowana opowieść o Kolumbie, pióra Pawła Claudela ukazała się w wydaniu książkowem p. t. „La livre de Christophe Colomp" (Libr. Gallimard, Paryż). Dramat ten opracował jako operę Darius Malhaud. Obok tej opowieści dramatycznej, zawiera wydana książka scenarjusz baletu „Mężczyzna i jego cień" (napisany w roku 1917-ym dla słynnego tancerza rosyjskiego Niżyńskiego), mimo - dramat „Kobieta i jej cień" (wystawiony w Tokio), kantatę „Pan i Syrinx", oraz oratorium. Wstęp tworzy rozprawka p. t. „Dramat i muzyka", zajmująca się głównie operą o Kolumbie.

„*Les origines du papier* de l'imprimerie et de la gravure" — oto tytuł niewielkiego, lecz nader ciekawego studjum wydanego przez A. Bluma nakł. Ed. de la Tournelle w Paryżu. Autor w swej bogato ilustrowanej (241 reprodukcyj) pracy usiłuje wykazać silny związek zachodzący między początkami sztuki drukarskiej, a początkami papieru. Do najciekawszych momentów książki należą rozważania nad początkami papiernictwa w Europie. Okazuje się, że w okresie średniowiecza Europa importowała papier z Azji i że dopiero w. XV-ty charakteryzuje się większem rozpowszechnieniem papieru.

W wydawnictwie „Instituto per l'Europa Orientale" w Rzymie ukazały się ostatnio następujące prace: Evel Gasparini — „La cultura dele steppe. Morfologja della civilta russa", Ada Mioni — „Boris Godunow de Alexandro Puskin". Arturo Cronia—„Saggi di letteratura bulgara antica", oraz M. Bersano Begey — „Zygmunt Miłkowski. Contributo alla storia dei rapporti polono-slavi nel secola XIX".

Zbiorowe wydanie Brzozowskiego

Państwowy Instytut Literacki przystąpił do zbiorowej edycji dzieł Brzozowskiego. Edycja taka była oddawna palącą potrzebą kultury polskiej. Szereg podstawowych prac wyczerpany, brak nowych nakładów, horendalne ceny nielicznych „białych kruków" po antykwarniach („Legendy Młodej Polski", czy też „Idej" nie można było nabyć poniżej 30 zł.), oto sytuacja absurdalna wobec rosnącej fali zainteresowania Brzozowskim w ostatnich kilku latach w Polsce. Fama Brzozowskiego, jako filozofa i moralisty, o ambicjach reformatorskich i apostolskich, jako prekursora nowych prądów i światopoglądów społecznych, przedostała się na łamy wszystkich niemal pism i efemeryd literackich, literacko-społecznych i literacko-politycznych, jakich tyle się ostatnio u nas namnożyło. Rzecz ciekawa: Brzozowski wysuwany był, jako nazwisko (i idea) standarowe przez pisma i grupy o bardzo różnorodnych postawach, ideologjach i programach społecznych, co dowodzi n. b. szerokości platformy historjozoficznej, jaką zajął ten twórczy myśliciel w swych rozważaniach nad zbliżającem się ogólnem przesileniem kultury.

Należy przypuszczać, że duży wpływ na ten — pod wielu względami rapsodyczny i powierzchowny — zwrot ku Brzozowskiemu, wywarły nowe publikacje naukowo-krytyczne, jak np. książka B. Suchodolskiego i drukowane przez szereg miesięcy w „Zecie", a potem wydane w książce studjum J. Brauna. Ale impulsy te nie byłyby może tak owocne, gdyby Brzozowski był na tle współczesnej problematyki społeczno-kulturalnej zjawiskiem już przebrzmiałem. Okazało się jednak, że ten fenomen duchowy, prorok i bicz Boży zakłamanego neo-romantyzmu Młodej Polski, reprezentujący, w najrdzenniejszej swej istocie, wiecznie żywotny kompleks *mesjaniczny* duszy polskiej, zogniskował w sobie problematy dotąd przez rzeczywistość polską (i europejską) nieprzezwyciężone, a dziś powracające bodajże z większą jeszcze siłą.

Jest rzeczą charakterystyczną, że Brzozowski wysuwany był — w ogniu tej dyskusji i tych „nowych spojrzeń" — jako jeden z taranów nowej Polski twórczej przeciwko klikom bezideowych geszefciarzy literackich, oblężonym na ich Parnasie obwarowanym (patrz np. K. Troczyński w „Życiu Literackiem": „Wara Wiadomościom Literackim od Brzozowskiego i Norwida!.."). Możnaby to interpretować w ten sposób: Zbiorowy protest przeciwko bufonadzie skamandrowej, usiłującej kłamliwie zmonopolizować literaturę i twórczość kulturalną Polski współczesnej, szedł oczywiście w parze z żywiołowem kształtowaniem się (i rozbudowywaniem), poza granicami tego monopolu, nowej rzeczywistości polskiej, całkiem już autonomicznej i względem skamandryckich okupantów negatywnie ustosunkowanej. Te nowe ośrodki, formy i procesy kulturotwórcze, powstające zarówno w obozie „państwowym", jak wewnątrz prawych, czy lewych odchyleń naszej elity literacko-artystycznej (grupującej się koło „Pionu", czy „Buntu Młodych" lub „Prosto z mostu", lub pism radykalizujących w rodzaju „Tygodnika Artystów", lub wreszcie koło awangardy czyto krakowskiej, czy lubelskiej lub wileńskiej), szukały oparcia o jakiś zdecydowany pion ideowy, o autorytety moralne i światopoglądowe. Świadectwem tych dążności krystalizacyjnych jest renesans i kult Norwida, który przebrzmiewał już, w snobistycznych oparach miriamowskiego estetyzmu, a powrócił naraz w nowej postaci, wśród młodych, dokopujących się w dziele norwidowem do nowych sensów społeczno-ideowych i nowych wartości formalno-artystycznych. Podobnie też miała się rzecz z Brzozowskim. Horyzonty rozszerzyły się poza skamandrowy zaścianek, wzrósł krytycyzm wobec wszelakich łatwizn, importowanych z zagranicy przez patentowanych maklerów z ulicy Złotej, repulsję wzbudziło „życie świadome", rozpadła się sztuczna legenda Boya mędrca, proroka płaskiego hedonizmu. Polska współczesność kulturalna ukazała swoje oblicze prawdziwe, swoją zróżnicowaną wszechstronność, której epizodem jedynie był ów pretendujący do monopolu cyniczny eklektyzm „wiadomościowy. Kultura polska zaczęła odnajdywać siebie, powracać do nazwisk, kreacyj i wartości rdzennie własnych, aby je opracować w nowej wersji, skonfrontować z nowemi warunkami historycznemi i ustabilizować, jako żelazny kapitał polskiego „mocarstwa kultury".

Że te potrzeby istnieją, że się nawet spontanicznie upowszechniają, dowodzi choćby pokup na zbiorowe wydanie Norwida (mimo wad w opracowaniu prof. Piniego). „Polska idąca", albo raczej: Polska wypływająca na pełne morze historji, chce mieć ten nieodzowny balast na dnie nawy: pomnikowe kreacje swego geniuszu narodowego, których tradycja i wiecznie żywa obecność decyduje o wielkości czy małości narodu. Wyrazem tej potrzeby było sejmowe wydanie Mickiewicza (które niestety znów dychawicznie utyka). Wyrazem tej potrzeby było podjęcie — zaraz po odzyskaniu niepodległości — przekładów i edycyj pism Hoene-Wrońskiego. Dlatego też dopominano się tak gwałtownie o Norwida.

Zbiorowa edycja Brzozowskiego powitana będzie z pewnością jednem potężnem: nareszcie! Byle tylko nie osiadła na mieliźnie przy samym brzegu. I byle przy jej opracowaniu kierowano się szeroko pojętym duchem współczesności, uwydatniając w Brzozowskim walory najgłębsze i aspekty najbardziej uniwersalne, jako filozofa-humanisty o rozmachu prekursorskim, umiejącego wysublimować strywializowane już hasła powszechnej przebudowy socjalnej do godności czystych, moralnie bezkompromisowych mitów historjotwórczych i ideałów bezinteresownych: twórczego człowieka i samostwarzającej się ludzkości.

Nauka Buddhy

II.

Każdy z kanonów buddyjskich ma zawierać według tradycji *ipsissima verba* samego Buddhy. Jednakowoż fakt istnienia kilku kanonów oraz ich zredagowanie w kilkaset lat po śmierci Mistrza zaprzeczają temu twierdzeniu. Musimy uważać kanony za kompilacje tekstów, wyrażających rozwój doktryny w ciągu tych kilkuset lat, przyczem niektóre z tych tekstów istotnie mogą zawierać jeśli nie słowa samego Buddhy (gdyż są zredagowane w innym języku), to przynajmniej stosunkowo wierną parafrazę tych słów. Nie mamy jednak kryterjów zupełnie pewnych, któreby nam pozwoliły decydować o mniejszej lub większej starożytności i autentyczności tekstów. Wszelki wybór byłby dowolny i metody podobnej nie stosują nawet zwalczające się sekty buddyjskie, gdyż uznają za autentyczne wszystkie teksty kanoniczne, nawet stojące w sprzeczności z tezami danej sekty. Gdy sprzeczność ta jest zbyt jaskrawa, usiłują egzegeci przez odpowiednią interpretację nagiąć teksty do swoich wymagań, ale nie kwestjonują ich autentyczności [1]). Natomiast pozycja badacza europejskiego, któremu chodzi przedewszystkiem o wykrycie doktryny pierwotnej, jest o wiele trudniejsza. W zależności od mniejszego lub większego ulegania wpływom tradycji buddyjskiej wytworzyło się w nauce europejskiej kilka szkół. Tak zwana szkoła rosyjska, reprezentowana przez uczonych leningradzkich: Szczerbackiego i (zmarłego przed paru miesiącami) Obermillera słusznie zwraca uwagę na to, że Oldenberg, Rhys Davids i inni buddolodzy starszej daty w swem przedstawieniu nauki Buddhy zbyt mało się liczyli z tradycją indyjską, zbyt po europejsku „wymyślali" buddyzm pierwotny. Jakkolwiek daleka od tego buddyzmu prymitywnego była późniejsza scholastyka buddyjska, to jednak była ona bliższa mu duchem niż koncepcje badaczy europejskich. Wobec tego buddolodzy rosyjscy stosują następującą metodę rekonstrukcji nauki Buddhy: przyjmując w zasadzie, że buddyzm pierwotny nie był identyczny z późniejszemi doktrynami scholastycznemi, twierdzą, że musiał być jednak doktryną pokrewną, zawierającą zarodki koncepcyj późniejszych. Biorą więc za punkt wyjścia najbardziej reprezentatywną doktrynę hinajanistyczną [2]), tak zw. szkołę *Wajbhaszików* (którą szczegółowo omówimy później), interpretują w myśl tez tej szkoły teksty kanoniczne. Istotnie, trzeba przyznać, że większość tych tekstów da się bez trudności wytłomaczyć w duchu Wajbhaszików. Nieliczne tylko sutry nie dają się wtłoczyć w ramki tej interpretacji; teksty te uważa szkoła rosyjska za heretyckie, za niebuddyjskie infiltracje.

Metoda powyższa daje nam następującą rekonstrukcję nauki Buddhy. Pierwszą i podstawową tezą jest *apersonalizm (anatmawada [3]))*. Apersonalizm ten wynika z rozważania stosunku części do całości. W bardzo pięknym traktacie buddyjskim, charakterem swym przypominającym niekiedy dialogi Platona, w „Pytaniach Króla Milindy" mędrzec buddyjski Nagasena rozważa pojęcie „wozu". Czem jest wóz? Ani dyszlem, ani kołami, ani podwoziem, ani sumą tych części, ani też niczem odrębnem poza częściami. Niewiadomo także kiedy całość złożona z części przestaje być całością: czy wóz bez podwozia jest wozem? i t. d. Podobne trudności wyłaniają się, gdy zkolei zastanawiamy się nad znaczeniem słowa dyszel, koło i t. d. Rozważania te prowadzą w rezultacie do następującej tezy ontologicznej: „wszelka całość jest iluzją i złudą, byt realny posiadają tylko ostatnie nierozkładalne dalej elementy rzeczywistości, tak zwane *dharmy*" [4]).

Podobną iluzoryczną, nominalną par excellence całością jest „osobowość" [5]). Toteż już w tekstach najbardziej archaicznych znajdujemy tezę, że to, co uważamy za niezmienne i niepodzielne „ja", jest tylko nazwą konwencjonalną pięciu „agregatów" *(skandha): 1) rupa* (elementy fizyczne), *2) widźnana* (czysta świadomość), *3) wedana* (uczucie), 4) *samdżną* (apercepcja) oraz 5) *samskara* (dyspozycje psychiczne, termin którego istotne znaczenie będzie zrozumiałe dopiero później). Każda z tych pięciu skandh jest również tylko nazwą nominalną i składa się z szeregu nierozkładalnych elementów ostatecznych tak zwanych *dharm*.

Związana z tezą o nierealności osobowości i niemniej podstawowa jest teza o nietrwałości bytu [6]). Przekonanie o znikomości świata, o tem, że „wszystko, co się narodziło, musi umrzeć" jest refleksją ogólnoindyjską. Buddyzm jedynie zaakcentował mocniej tę myśl, dokonywując procesu analogicznego do odmówienia realnego bytu całościom. Podobnie jak wszelkie indywiduum jest tylko zbiorem elementarnych składników psychofizycznych, podobnie trwanie i niezmienność tego indywiduum jest również tylko nominalną fikcją. W istocie rzeczy trwanie takie sprowadza się do następstwa poszczególnych momentów. W każdym momencie zmienia się nietylko konfiguracja elementów ostatecznych i realnych: *dharm*, ale *zmieniają się same dharmy*, albo ściślej mówiąc dharmy trwają tylko chwilę i na ich miejscu występują inne i t. d. Wobec tego indywiduum jest dla buddystów pewnym potokiem oddzielnych momentów, pewnem „continuum" *(santana)*. Pomijam narazie zagadnienie ukształtowania takiego potoku oraz kwestję czy te momenty są skończone czy nieskończenie małe; są to sprawy, któremi się zajmuje dopiero scholastyka. Dla kanonu i wczesnych tekstów pokanonicznych (jak wspomniane wyżej „Pytania Króla Milindy", powstałe w pierwszym albo drugim wieku po Chrystusie) istotną jest zmienność i nietrwałość bytu. Dlatego mędrzec Nagasena może twierdzić, że król Milinda był kim innym, gdy był małem dzieckiem, kim innym, gdy był młodzieńcem i kim innym znowuż jako dorosły król.

Teza o nieistnieniu jednego i trwałego substratu psychicznego, czyli poprostu duszy zdaje się godzić w podstawowe przekonanie każdego hindusa, przyjmowane przez wszystkie religje i szkoły filozoficzne indyjskie a mianowicie: że istnieje metempsychoza oraz że każdy zły lub dobry czyn wywołuje jeszcze w tem lub w przyszłem życiu odpowiednie złe lub dobre skutki. Jest to tak zwana nauka o *karmie* [7]), dająca się określić jako „mechaniczna etyka", w myśl której retrybucja za dobre lub złe uczynki zachodzi automatycznie. Skoro bowiem na przestrzeni nawet jednego życia twierdzimy, że ktoś w młodym wieku nie jest tą samą osobą w starszym wieku, to cóż nas upoważnia do twierdzenia, że ta sama osoba odradza się w następnych inkarnacjach? I dlaczego ta zmieniająca się w każdym momencie osoba ma ponosić skutki uczynków „innej osoby"?

Otóż Buddha w pełni przyjmuje teorję metempsychozy, nauka o karmie zaś jest podstawą etyki buddyjskiej. W jaki sposób więc usuwa się sprzeczność? Co jest łącznikiem, pozwalającym uważać dane continuum za coś jednego i zamkniętego w sobie aż poprzez wszystkie pozorne wcielenia? Łącznikiem takim jest prawo przyczynowości. Późniejsze traktaty scholastyczne i nawet *Abhidharma* zajmują się analizą pojęcia przyczynowości, teksty kanoniczne jednak operują raczej porównaniami obrazowemi, z których najbardziej pomysłowe znajdują się znowuż w „Pytaniach Króla Milindy". Wystarczy tu przytoczyć najsłynniejsze porównanie, aby zrozumieć koncepcję buddyjską. Jest to mianowicie porównanie z ogniem. Gdy się pali lampa, ogień jest w każdej chwili inny, a jednak wszelkie zmiany w paliwie wpływają na dalsy ciąg procesu palenia się, każdy więc „następny ogień", chociaż inny od poprzedniego, jest od niego zależny i to upoważnia nas do mówienia o trwającym ogniu. Zasada przyczynowości tłomaczy również prawo karmy; ilustruje to następne porównanie przytoczone przez Nagasenę:

„Przypuśćmy, że pewien człowiek ukradł innnemu owoce mangowe, że właściciel drzewa mangowego przyłapał złodzieja, zaprowadził go do króla i rzekł: „Królu, ten człowiek ukradł mi moje owoce mangowe!" Gdyby teraz złodziej powiedział: „Ja, o królu, nie skradłem temu człowiekowi jego owoców mangowych; owoce, które on zasadził, były przecież inne, niż te, które wziąłem, nie zasługuję więc na karę" — czy gdyby on tak rzekł, musiałby być ukarany?" — „Tak, mędrcu, on musiałby otrzymać swoją karę". — „A to dlaczego?" — „Ponieważ cokolwiekby on mógł powiedzieć na swe usprawiedliwienie, musi on otrzymać swoją karę za (ukradzenie) ostatniego owocu mangowego, *którego niewątpliwie nie byłoby, gdyby tam nie było wcześniejszych owoców*".

Toteż w tekstach kanonicznych odrzucane są przez Buddhę jako heretyckie zarówno tezy o permanencji, jak też tezy o impermanencji. A więc: nie jest słusznem, że istnieje trwała niezmienna dusza, ale nie jest również słusznem, że niema żadnej ciągłości continuum. Cóż jest tedy słusznem? Na to pytanie przeważnie otrzymują uczniowie Buddhy następującą pozornie nieoczekiwaną odpowiedź: „W zależności od niewiedzy *(awidjâ)*, o mnisi, powstają dyspozycje *(samskâra)*, w zależności od dyspozycyj powstaje świadomość (*widżńâna*), w zależności od świadomości powstaje zespół psycho-fizyczny (dosłownie imię i forma *nâmarûpa)*, w zależności od zespołu psychofizycznego powstaje sześć podstaw *(szad'âjatana)*, w zależności od sześciu podstaw powstaje spostrzeżenie (właściwie: kontakt *sparśa*), w zależności od spostrzeżenia powstaje uczucie (*wedana*), w zależności od uczucia powstaje żądza (*trszna*), w zależności od żądzy powstaje chwytanie (*upâdâna*), w zależności od chwytania powstaje bytowanie (*bhava*), w zależności od bytowania powstają narodziny (*dżati*), w zależności od narodzin powstaje starość i śmierć (*dzaramarana)*, ból, smutek cierpienie i t. d.". Jest to słynna dwunastoczłonowa „formuła zależnego powstawania" (*pratitjasamutpada*), nad interpretacją której głowiło się tylu uczonych europejskich. Jasną i zrozumiałą staje się ta formuła w świetle teorji dharm Wajbhaszików, którą rozważymy później. Istnieje również inna, popularna interpretacja ujmująca całą tę formułę jako opis kołowrotu wcieleń, przyczem zawiera niejako trzy wcielenia, w których wyróżnia za każdym razem inne aspekty. A więc do pierwszego wcielenia należą pierwsze dwa człony: niewiedza i dyspozycje. Niewiedza jest źródłem wszelkiego bytowania; ona to wytwarza w człowieku odpowiednie dyspozycje *samskâra* (będące buddyjskim odpowiednikiem ogólnoindyjskiego pojęcia *karmy)*, wskutek których indywiduum po śmierci dąży do ponownego odrodzenia. Następne osiem członów przedstawiają poszczególne fazy rozwoju w tem nowem wcieleniu, począwszy od pierwszego przebłysku świadomości w embrjonie (*widżńana*), kończąc na osiągnięciu pełni bytowania *(bhava)* [8]). Bytowanie to wytwarza znowu dyspozycję karmiczne do odradzania się i po śmierci indywiduum, następują ponowne narodziny i śmierć (11-ty i 12-ty człony formuły zależnego powstawania) i tak w kółko.

W interpretacji powyższej, jako popularno-religijnej, tezy apersonalizmu i impermanencji schodzą na dalszy plan. Nie wiemy, która interpretacja jest bliższa nauki Buddhy. Ważnem jest zastąpienie tez o istnieniu lub nieistnieniu permanentnej substancji przez tezę pośrednią: *istnieją znikome elementy realne powiązane w całość przez zasadę przyczynowości*. Formuła zależnego powstawania ma też znaczenie praktyczno-soterjologiczne. Nie zapominajmy, że tezą podstawową buddyzmu jako religji jest utożsamienie wszelkiego bytowania z cierpieniem. Celem więc jest wykorzenienie tego cierpienia, zniszczenie bytowania. Skoro więc znamy łańcuch przyczyn, powodujących bytowanie, możemy przez zniszczenie praprzyczyny zniszczyć skutek. Toteż formuła zależnego powstawania często występuje w formie następującej: „w zależności od zniszczenia niewiedzy giną dyspozycje, w zależności od zniszczenia dyspozycji ginie świadomość i t. d.".

Rezultatem tego zniszczenia jest osiągnięcie rzeczywistości będącej zasadniczą antytezą bytowania immanentnego — *nirwany*. Ma to być stan wzgl. byt, w którym niema ani impermanencji, ani apersonalizmu, ani stawania się, ani zmian. Jest nirwana wieczna, niepodzielna i t. d. Późne szkoły buddyjskie określają nirwanę jako coś absolutnie niedostępnego zrozumieniu i dające się tylko nieściśle zdeterminować w sposób negatywny. Wcześniejsze teksty nie dają nawet tych względnie jednoznacznych determinacyj negatywnych. Toteż rekonstrukcja pojęcia nirwany w buddyzmie pierwotnym, jest jednym z najtrudniejszych i najbardziej beznadziejnych problemów buddologji. Szczerbatski w zgodzie z teorją Wajbhaszików ujmuje nirwanę jako absolutną entropję, nieprzejawianie się dharm. Jest rzeczą nader wątpliwą, by taka koncepcja wytworzyła się już w łonie pierwotnego buddyzmu. W następnym numerze rozważymy inne metody interpretacji starobuddyjskich tekstów, pozwalające na zupełnie inne ujęcie nirwany

Konstanty Régamey.

1) Jedynie autentyczność *Abhidharmy* bywała kwestjonowana przez niektóre szkoły buddyjskie, jak to później zobaczymy.

2) Z tem, że doktryny mahajanistyczne nie pochodzą bezpośrednio od starej tradycji, a są niejako nowem objawieniem, zgadza się nawet tradycja mahajanistyczna.

3) Dla wygody podaję terminy sankryckie i palijskie w transkrypcji polskiej.

4) Por. Prof. St. Schayer „Zagadnienie osobowości w filozofji starobuddyjskiej". Przegląd Filozoficzny, 1928, str. 188.

5) Prof. Schayer w cytowanej wyżej rozprawie podkreśla, że nasze pojęcie osobowości nie pokrywa się z pojęciem indyjskiem (op. cit. str. 185 — 186). Dla Hindusa (nietylko dla buddysty) osobowość nie ogranicza się do indywiduum psychofizycznego, lecz zawiera wszystkie postrzeżenia i wrażenia doznawane przez to indywiduum. Do jego osobowości będzie więc również należało oglądane przez niego słońce i doznawane przezeń cierpienia i t. d., jednem słowem „wszechświat oglądany pod aspektem podmiotu".

6) Ściślej mówiąc: „o nietrwałości rzeczywistości względnej, gdyż świadomość i procesy psychiczne są równie nietrwałe jak elementy fizyczne. Trwałą jest jedynie rzeczywistość absolutna, a więc przedewszystkiem *nirwana* (oraz według Wajbhaszików przestrzeń *âkâśa)*.

7) Prawidłowiej byłoby mówić *karman* zamiast *karma*, gdyż to jest właściwy temat sanskrycki tego słowa, ale słowa *karma*, *karmiczny* tak się przyjęły już w literaturze europejskiej, że stosuję się w danym wypadku do ususu.

8) Szczegółowszą interpretację tych faz znajdzie czytelnik we wspomnianej pracy prof. S. Schayera, str. 196 — 197.

U źródeł współczesnej metafory

Sygnalizowano już nieraz w krytyce *przerost* i niebywałą *zamieć* metafor we współczesnej, szczególnie w t. zw. poezji awangardowej. Metafora faworyzowana przez wszystkich prawie poetów stawała się u niektórych *stemplem*, którym chcieli przypieczętować swoją współczesność. Ta *konjunktura na metaforę*, jest jednak niewątpliwie charakterystyczną barwą współczesnej poezji, tak jak np. w wieku XVIII manifestacyjnym środkiem poetyckim był epitet.[1])

Wiek poezji bowiem zdradza się nietylko przez t. zw. „Treść", ale także, a może przedewszystkiem przez używanie charakterystycznych środków poetyckich.

Wyśledzeniem przyczyn tego niebywałego fosforyzowania metafory we współczesnej poezji zajął się przedewszystkiem T. Peiper i jego artykuł „Metafora teraźniejszości" stał się na długo tablicą przykazań poetyckich awangardy.

Peiper zastanawia się nad tem, dlaczego metafora stała się signum temporis poezji i wylicza dwie zasadnicze przyczyny, 1) *antyrealizm*, 2) *ekonomizm*. Rozpatrzmy pierwszą przyczynę:

„1. *Antyrealizm*. Metafora jest samowolnem spokrewnianiem pojęć, jest tworzeniem związków pojęciowych, którym w świecie realnym nic nie odpowiada. Nic jest więc środkiem realistycznego odtwarzania świata... Nic więc dziwnego, że *dzisiaj, kiedy cała sztuka buduje swą drogę z wiaduktów antyrealizmu przenośnia musiała się stać najbardziej poszukiwanym środkiem poetyckim*".

Tak, to prawda, że metafora przenosi pojęcia w dzielnice, do których one metrykalnie nie należą, że jest tworzeniem związków pojęciowych, którym w świecie realnym nic nie odpowiada. Że jednak metafora jako środek antyrealistycznej ekspresji poetyckiej zyskuje na popycie dlatego, iż dzisiaj „cała sztuka buduje swą drogę z wiaduktów antyrealizmu" — to wydaje się więcej niż *wątpliwe*. Bo właśnie od dość dawna mówi się coraz powszechniej u nas i gdzieindziej o tem, że „po spirali historycznej wrócił naturalizm pod nazwą *„nowej rzeczowości"* (Irzykowski). „Neue Sachlichkeit", *neorealizm* panuje dziś prawie wyłącznie na całym froncie sztuki, a mimo tego metafora *nie przestała być w niej poszukiwanym środkiem poetyckim*, owszem jej rozpanoszenie się jest wciąż jeszcze wszechwładne.

Wzgląd więc na antyrealizm nie tłumaczy nam zupełnie źródeł popytu na metaforę.

Jako drugą przyczynę podaje Peiper „ekonomizm".

„2. *Ekonomizm.* Metafora jest skrótem. Jest ona prawie zawsze skróconem porównaniem poetyckiem. *Zaoszczędza* się przy niej porównawcze „jak", które tak długo było nudną wanilją kucharstwa literackiego. *Zaoszczędza* się orzeczenie zdania porównawczego przy porównaniach bardziej rozwiniętych; *zaoszczędza* się koszty długich określeń, które zastępują się jednem pojęciem wyrazistem; *zaoszczędza się* wreszcie sporą ilość waty słownej..."

Ta sugestja ekonomizmu, której Peiper niejednokrotnie pozatem ulega, jest jednak błędna. Peiperowi nasunęła się tutaj kusząca, ale fałszywa, krótkowzroczna *analogja:* dziś wszystkiemi dziedzinami naszej działalności rządzi ekonomizm środków, skoro zaś metafora tyle „zaoszczędza"; więc oto źródło, z którego wytryska powszechność metafor. Przedewszystkiem pogląd, *że metafora jest skróconem porównaniem sięga czasów Quintyljana*[2]) *i jest poglądem błędnym.*

Mniemanie, że metafora działa „ekonomicznie" przez to, że jakoby treść porównania ściąga w niewielu słowach, już dawno uległo sprostowaniu i pogłębieniu [3]). Datuje się to szczególnie od wystąpienia *Biesego* i jego słynnego dzieła *„Die Philosophie des Metaphorischen"* (r. 1893). Dla Biesego metaforyczność to *„primäre Anschauungsform"*, (której koniecznym wyrazem słownym jest metafora, z którego całe nasze myślenie i twórczość bierze charakterystyczne zabarwienie. Biese zauważa słusznie „Es ist aber, soll die Metapher ein verkürztes Gleichnis sein, ebensowohl möglich, das Gleichnis auf die Höhe der Metapher zu heben wie umgekehrt die Metapher zum Gleichnis herabzudrücken".

Peiper nieostrożnie włącza w zakres metafory także porównanie poetyckie. Tymczasem należałoby te dwa środki poetyckie nieco *szerzej rozdzielić* niż to dotąd czyniono. Wprawdzie w metaforze podobnie jak i w porównaniu odbywa się z pewnością ten sam proces duchowy, jednakże przy użyciu *metafory*, spowodu ominięcia jednego członu, dzieje się to w sposób *przyspieszony*, *spontaniczny*, podczas gdy przy *porównaniu* jest bezwątpienia więcej *refleksji*. W porównaniu mamy niejako treść gotową, określoną, objaśniamy znane przez znane, kojarzymy dwa pojęcia refleksją. W metaforze inaczej. Zestawienie dwóch różnych pojęć zmusza naszą wyobraźnię do szukania ich *wewnętrznej racji*, ich *wspólnej podstawy psychologicznej*. Wspólność tę znajdujemy *własnem* szukaniem i własnem *odkryciem*, dlatego w metaforze większa jest obrazowość niż w porównaniu i większa reakcja wyobraźni, przez co metafora działa bardziej poetycko. Może też dlatego rzadziej spotykamy metaforę w mowie potocznej w stosunku do częstości porównania.

W pośrednim związku z rzekomemi czynnikami rozpowszechnienia metafory stoi *mylny* pogląd Peipera na *genezę* metafory.

„Nie wiem, czy zastanawiano się nad pochodzeniem metafory wogóle, a jeśli to czyniono — jaki był rezultat tych rozważań. Jest więc możliwe, że nie powiem nic nowego, upatrując pierwsze źródło metafory (albo ostrożniej jedno z pierwszych źródeł) *w pierwotnym animiźmie*"[4]). (Str. 53, *„Tędy")*.

Otóż o genezie metafory pisano bardzo dużo, u nas piękne i cenne studjum napisał o tem zmarły niedawno J. Rozwadowski w książce „O zjawiskach i rozwoju języka".

Rozwadowski genezę metafory ilustruje na zjawisku mowy ludzi pierwotnych i dzieci, która jest wysoce „metaforyczna". Nie są to jednak jak się powszechnie mniema metafory z punktu widzenia ludzi pierwotnych, jest to tylko ich *sposób patrzenia, spostrzegania świata*. Np. Indjanin brazylijski nazywa jednym wyrazem: 1) ramiona ludzi i zwierząt, 2) gałęzie drzew, 3) promienie słońca, 4) włosy, 5) grzywę. Pomimo tego jednak, że używa na to wszystko jednego tylko wyrazu, rozróżnia te wyobrażenia, mówiąc, ma raz to, raz owo na myśli, chociaż *istota* tych wszystkich wyobrażeń jest dla niego ta sama: ramiona bowiem wyciągają się od ciała, są jakby jego wydłużeniem; tak samo spływające włosy; podobnie gałęzie drzew, promienie księżyca czy słońca. Czyli wyobrażenia świata nie są u człowieka pierwotnego (i dziecka) jeszcze zróżnicowane, wyszczególnione, mają jeszcze wspólne cechy, to też człowiek pierwotny nie wyróżnia ich tak dalece, aby już osobnemi wyrazami je nazywać.

Dla nas *dziś* — są to *metafory*, ale dla ludzi pierwotnych jest to *tylko sposób spostrzegania, ujmowania świata*. To, co dla brazylijskiego Indjanina było tą samą istotą, dla nas jest już rozszczepione, zróżnicowane, stąd też jego mowa brzmi dla nas dzisiaj tak zdumiewająco metaforycznie. Może też dlatego, że taka jest właśnie geneza metafory, że jest ona jakby powrotem do *korzeni mowy*, wywołuje ona w nas podświadomy dreszcz czegoś pierwotnego i dalekiego.

Zachodzi więc pytanie, jakie są źródła tego rozwielmożnienia metafory, jeżeli nie można się zgodzić ani na antyrealizm ani ekonomizm?

Zdaje mi się ,że przyczyny tego zjawiska leżą *głębiej i gdzieindziej*, niż to przypuszcza Peiper. Że zaś napewno nie są niemi, ani antyrealizm czy ekonomizm, świadczy choćby ten zasadniczy fakt, że *podobne zjawisko niesłychanej bujności metafory, występującej jako jedno z najcharakterystyczniejszych znamion epoki, obserwować możemy w 17 w.*, w czasie, kiedy w Europie pojawia się kierunek zwany w Hiszpanji *„culto"*, we Francji *„style precieux"*, we Włoszech *„concettuoso"*, w Anglji *„enfuizm"*, w Niemczech *„schleserianizm"*, — w Polsce zaś najpospoliciej zwany mianem *„baroku"*[5]). Trudno zaś przypuścić, aby przytłaczająca powszechność tej figury poetyckiej mogła mieć jako przyczynę sugestję ekonomiczną, spowodowaną wpływem ekonomiczności środków używanych w tym wieku, lub też aspekt antyrealizmu, skoro właśnie jedną z głównych cech baroku jest dążność do jaskrawego realizmu, a nawet naturalizmu.

Warto też zwrócić uwagę na to, że w metaforze siedemnastego wieku kojarzy się pojęcia *tak odległe* od siebie, tak *tertium comparationis* jest w nich oddalone, że trzeba niesłychanie intensywnej wyobraźni, aby je odkryć, a w tej właśnie odległości kojarzonych pojęć upatruje Peiper i awangardziści jedną z cech *nowoczesnej metafory*.[6]).

Zaznaczyć należy, że „barok" nie jest zjawiskiem *wyłącznie siedemnastowiecznem*, lecz, jak wykazały ostatnie badania uczonych włoskich (Belloni, Zuccaro, Croce) i polskich (Porębowicz, Sinko, Hartleb) jest to stale nawracający prąd w dziejach sztuki.

To też, jeśli można stwierdzić tak wyraźne „barokizowanie" w poetyce awangardy, nie należy przez to rozumieć naśladownictwa czy skażenia[7]), ale pewne charakterystycznie ukształtowane *tendencje psychiczno-socjalne*, które objawiają się w takiej właśnie sztuce. Wszelkie analogje należy tu mierzyć także różnicami.

W każdym razie bliższa analiza *ornamentyki stylistycznej* baroku i środków poetyckich awangardy wykazuje zadziwiające podobieństwo. Idąc wzdłuż tej linji dojść można do wykreślenia również zasadniczych podobieństw psychicznych. Wszystko to jednak wymaga już osobnego studjum.

Dla rozważań o metaforze ważne jest stwierdzenie równoległości stylistycznej. Dzięki niej możemy śmiało orzec, że *źródła częstotliwości metaforycznej*, jej niezwykłego nasilenia we współczesnej poezji, przedewszystkiem zaś poezji awangardowej, są sygnałem *nawrotu pewnych tendencyj* psychiczno-socjalnych, wyrażających się w „barokizującem" ukształtowaniu artystycznem.

Stanisław Telega.

1) Por. — Piaszczyński — Epitet w polskiej poezji pseudoklasycznej.

2) Por. Friedeman — Die Rolle des Erzählers in der Epik (rozdział „Metapher und Gleichnis"), lub R. M. Meyer — Deutsche Stilistik.

3) „Noch Herbert Spencer sah ihren Hauptvorzug — pisze o metaforze R. M. Meyer w „Deutsche Stilistik" — in der Oekonomischen Wirkung, die den Inhalt des Gleichnisses in wenigen Worten komprimiert".

4) Na tym błędnym poglądzie buduje Peiper pewne wnioski, jaką powinna być współczesna metafora.

5) Por. studjum prof. Porębowicza — A. Morsztyn.

6) Niektórzy poeci hiszpańscy 17 w. (np. Ledesma, Gongora) radykalnością, rozpiętością metafor biją na głowę niejednego z awangardowych poetów.

1) Od czasu znakomitych prac Wölfflina, Hausensteina i innych, pogląd, że „barok" jest zepsuciem smaku", „skażeniem" już dawno uległ sprostowaniu.

O idealiźmie i realiźmie (4)

Nie analizując przeżyć aż do ostateczności nic o nich powiedzieć nie możemy, prócz tego, że są wogóle takie, a nie inne i pogląd, w którym pojęcie przeżycia figuruje jako pojęcie proste, nie wychodzi poza banalne skonstatowania poglądu życiowego — nie ma filozoficznej racji bytu, ponieważ nic nie wyjaśnia. [W takim razie lepiej programowo pozostać w obrębie poglądu życiowego i psychologji jako nauki (w odróżnieniu od psychologistycznego poglądu) i fizyki i nie zapuszczać się w filozoficzną problematykę, która implikuje mówiąc popularnie określenie stosunku czasowo-przestrzennego „ja" do świata w terminach ostatecznych, odpowiadających elementom istnienia nie podającym się dalszej definicji i analizie]. Poza nami samymi jako nasze ciało przyjmujemy z konieczności inne podobne nam „indywidua" (żywe), które na podstawie analogji z nami interpretujemy wewnętrznie podobnie do nas samych, przypisując im czucia cielesne i całą nadbudowę kombinacji jakości, którą nazwaliśmy „duchem". Indywidua te mamy, prócz podobnego do nas gatunku, w różnych, (jedynie niższych w naszym układzie) odmianach, których hierarchja polega na ich jednolitości, komplikacji i samodzielności. Pozatem mamy jeszcze przedmioty t. zw. „martwe" w różnych stopniach gęstości, aż do coraz mniej przedmiotowo określonych istności jak np. rzeki, morza, atmosfera, stanowiących przejście do zjawisk: t. zn. zmiennych stanów rzeczy w otaczającej nas przestrzeni. Przedmioty możemy nazywać stalszemi względnie zjawiskami, a zjawiska zmiennemi przedmiotami o nieokreślonych konturach — nic to nam nie pomoże, w istocie są to istności[1]) w poglądzie życiowym wzajemnie niesprowadzalne, mimo że granica ich nie jest ściśle wyznaczalna, ponieważ przedmioty są częściami zjawisk, a kontury ich nie są ściśle określone. Jednak w obrębie poglądu życiowego podział ten jest zupełnie wystarczający. Dalej jeszcze mamy przestrzeń nieograniczoną (skąd sąd, który może być uważany za należący do poglądu życiowego), a mianowicie, że jest ona nieskończoną i to tak w wielkości jak i w małości (podzielność). Przestrzeń ta jest wypełniona ciałami, które wyobrażamy sobie w przybliżeniu, na obraz i podobieństwo naszych przedmiotów martwych, w różnych stopniach gęstości — nazywamy to wszystko światem i zakładamy go na podstawie nieskończoności przestrzeni nieskończonym, jako tę przestrzeń wypełniającym. Do tego poglądu dodajemy jeszcze wyrosły z pojęć: przedmiotu, siły i działania (istności wyrażalnych w terminach poglądu psychologistycznego t. zn. w jakościach) pogląd fizykalny, z jego niespełnialną obietnicą wyjaśnienia wszystkiego w jego terminach: rozciągłości w ruchu, pogląd obejmujący pozornie wszystkie inne nauki, jak nawet bijologję i psychologję (którym musimy przyznać zupełną różność tematu między sobą i w stosunku do fizyki) nie mówiąc już o astronomji i geologji np. a dalej historję i nauki społeczne. Jest to linja poglądu życiowego, który rozdwaja się („bifurkuje") według zasadniczej dwoistości istnienia (tu „martwości" i „żywości" w terminach pospolitych) fizykalna, to jest „linja martwości". Druga linja, wychodząc, również jak wszystko od nas samych, poprzez najbliższe nam indywidua (rodzinę, przyjaciół i t. p.) idzie do grupy społecznej, a dalej przez naród i społeczeństwo, do ludzkości; w linji tej nie jest ważnym stosunek (IP) do całości świata, tylko do wielości podobnych mu stworów, stanowiących gatunek a dalej społeczeństwo, o określonej kulturze. W tym poglądzie żyjemy zawsze realnie, choćbyśmy niewiedzieć jakie ideje filozoficzne wyznawali. Wpływają one bardzo mało na samą wizję rzeczywistości, która, nawet w wypadku religijnej jej interpretacji, pozostaje zawsze w gruncie rzeczy ta sama, mimo dołączonych do niej interpretacji. Co innego, że mogą doprowadzić one do wręcz odmiennych systemów wartościowania, między któremi mogą być przepaści; ale sam trzon rzeczywistości, oparty o właściwości naszych ciał i przedmiotów, pozostaje w istocie niezmienny. O poglądzie życiowym nic więcej interesującego powiedziećby nie można, gdyby w samej istocie istnienia nie tkwiła dwoistość zasadnicza, w której zawarte są wszystkie problemy, będące treścią filozoficznych dociekań. Zasadniczą cechą poglądu życiowego jest to, że narówni z rzeczywistością nas samych, włącznie z naszem ciałem, uznajemy rzeczywistość przedmiotów otaczającego nas świata, nie mówiąc już nawet o uznawaniu rzeczywistości podobnych nam stworzeń, które to poczucie mamy dane z właściwościami nietylko doświadczalnie nabytemi, ale i odziedziczonemi[2]). Realność przedmiotów narzuca się nam dlatego, że dane nam są one przedewszystkiem w tych samych jakościach dotyków, w których, w ich zewnętrznej składowej (komponencie), w odróżnieniu od dotyku wewnętrznego, (mniej ściśle odgraniczonego w częściowych jakościach a absolutnie odgraniczonego co do lokalizacji, w obrębie wyznaczonego dokładnie przez dotyk zewnętrzny ciała) t. zn. odczuć muskularnych i organów wewnętrznych, dane jest nam nasze ciało. Bijologja, a w szczególności anatomja i fizjologja uczą nas, że to co odczuwamy zależy nietylko od otaczającego świata, ale w równej mierze od tego jakie są reakcje i nastawienia z góry w pewnych już określonych kierunkach naszego ciała. Rzadkie wypadki halucynacji nawet kompletnych, sprowadzalne jako takie drogą okrężną (t. z. tylko bardziej skomplikowanemi związkami naszych czuć) nie mogą tu być dowodem przeciw realności świata, bo nato, aby coś jako halucynację ocenić, musimy przeciwstawić ją jakiejś realności. Znikoma część wrażeń naszych, którą jako halucynacje (przy pomocy okrężnych procesów, nie będących halucynacjami)[3]) określimy, nie może być dowodem, że wszystko inne może być też hulacynacja.

Zresztą, aby halucynacje były możliwe koniecznem jest istnienie naszego ciała. Możemy odróżnić a) idealizm krańcowy graniczący prawie z solipsyzmem absolutnym, jeśli chodzi o nas samych i uznający za nierealne nasze ciała, ale uznający zato wielość takich bezcielesnych w istocie jaźni, istniejących jednocześnie, czujących coś „niematerjalnego" i myślących. Do kwestji uczuć i myśli i ich sprowadzalności, przyczem unika się koncepcji dwojakiej (czy może trojakiej) świadomości — powrócę później. — Gdzie to się dzieje i jak niewiadomo — bo przestrzeń jest tylko w takim razie wyrazem tajemniczego w swej istocie „przyporządkowania" jakości między sobą w obrębie jednej „jaźni" i przyporządkowania ich intersubjektywnego w ten sposób, że tworzą złudę objektywnego, realnego t. j. związanego ze sobą świata dla tej wielości jaźni — i b) idealizm, polegający na tem, że uznajemy za realne, dane sobie (czyli nam samym w sposób adekwatny nasze ciała) czyli uznający, że w czuciach organów wewnętrznych i muskularnych, w czuciach bólu i przyjemności jesteśmy tem, czem w istocie jesteśmy, a inne jakości: dotyki zewnętrzne, dźwięki i barwy dają nam tylko złudę świata, którego właściwie może nie być. Rozdział ten przy pozorach ostrości jest w gruncie rzeczy dowolny: dotyk bowiem w jego zewnętrznym odpowiedniku możemy również uznać za adekwatnie dający znać o czemś realnem, a jeśli uznamy dotyk w stosunku do naszego ciała (np. zetknięcia dwóch palców choćby) za realny, to tem samem przyznajemy tego samego stopnia realność i przedmiotom zewnętrznym. Może nam odpowiedzieć idealista tego typu, że realna będzie tylko rozciągłość, która czuje swą powierzchnią, a ta, która sama nie czuje, nie będzie rzeczywistą, a tylko i jedynie przyporządkowaniem przestrzennych jakości danego osobnika. Tu występuje pewien problem istotny, t. j. realistyczny, ale załatwię się z nim dopiero nieco dalej. Ostatnia trzecia, a o ile uznajemy solipsyzm — czwarta forma idealizmu, która będzie godzić się w pewnej swej odmianie z realizmem (umiarkowanym), będzie to koncepcja, że świat dookolny w pewnych swych kompleksach (materji martwej) nie jest tem, czem nam się wydaje t. j. właśnie nie jest „materją martwą" według koncepcji poglądu życiowego i fizykalnego. Z pewnego punktu widzenia, ściślejszego niż wymieniony trzeci, względnie czwarty, jeśli nie bierzemy pod uwagę interpretacji ciał stworzeń żywych (nam podobnych narazie) na podstawie dziedziczności i nabytych doświadczeń w związku z analogją do nas, to ciała innych stworzeń też wydają się nam nie tem czem są w istocie, bo zdają się nam rozciągłościami podobnemi dla nas do innych przedmiotów (z wyjątkiem np. pewnej nieobliczalności w ruchach w pewnych wypadkach, czyli nie podleganiu przyczynowości panującej wśród „natury martwej" — w każdym razie nie są nam dane „odśrodka" w związkach pewnych specyficznych jakości, których poza obrębem naszego ciała absolutnie nigdzie w świecie nie spotykamy. Czy prawo dziedziczności instynktów[4]), przy pomocy której bezpośrednio niemal rozpoznają się (IPN) tego samego gatunku jest „eine transcendentale Gesetzmässigkeit", w znaczeniu Corneliusa, określimy później. Nawet w obrębie samego poglądu życiowego występuje problem rzeczywistości i jej złudy, choćby w postaci kwestji „prawdziwych" (t. zn. w malarstwie tak nazywanych „lokalnych") barw przedmiotów i złudnych ich wyglądów w różnych, różnokolorowych np. oświetleniach, przyczem za barwę „prawdziwą" przyjmujemy barwę przedmiotu w t. zw. normalnych, t. zn. najzwyklejszych warunkach np. oświetleniu dziennem słonecznem czy „pochmurnem" np. w lecie od 7-ej z rana do 5-ej popołudniu. Widzimy, że kryterja oceniania normalności są dość nieokreślone — opieramy się, jak we wszystkiem w kwestjach życiowych na przybliżeniach i statystyce. Własności przedmiotu rozdzielają się w życiowym poglądzie w sposób „naturalny" na zmienne, zjawiskowe, złudne i własności istotne. Do pierwszych należy barwa, zapach lub dźwięk np. wydawany przy uderzeniu — smak stanowi ogniwo pośrednie, a także własności jak nieprzenikliwość, kształt i ciężar np. uznajemy za istotniejsze, t. zn. bardziej związane z istotą przedmoitu — będą to własności dane w postaci jakości dotykowych lub z dotykowemi związanych i do nich w pewnym sensie sprowadzalnych: np. ciężar jako wyrażalny w natężeniach dotyku, w pewnym kierunku, przy pewnych warunkach. Oczywiście w psychologistycznem klasycznem ujęciu (Mach) wszystkie jakości są sobie równe[5]).

C. d. n. *S. I. Witkiewicz.*

---

[1]) Pojęciem „istności" oznaczam wogóle jakieś istniejące coś w najogólniejszem znaczeniu, zakładając „istnienie na różne sposoby", a nietylko istnienia realne jak my, przedmioty i zjawiska.

[2]) To oczywiście dla krańcowego idealisty na granicy solipsyzmu nie jest wcale istotne — on nie uznaje wyników bijologji np. za opis czegoś realnego, tylko za pewne „przyporządkowania wzajemne" jego przeżyć.

[3]) Naturalnie idealista skrajny może spytać: „a skąd wiemy, że te procesy nie są właśnie halucynacjami". Ale wtedy wszystko, nasze ciała nawet też mogą być złudzeniami i wtedy jesteśmy w sferze solipsyzmu, na który rady niema. Ale trzeba być solipsystą konsekwentnym — oczywiście nie w życiu, tylko w poglądach.

[4]) Nie w znaczeniu tajemniczej istności pierwotnej, tylko skrótu na oznaczenie skomplikowanych i różnorodnych zjawisk, które mogą kiedyś być wytłómaczone.

[5]) Z wyjątkiem podziału ich na zewnętrzne (ABC), wewnętrzne (KLM) i „uczucia"(!) (α, β, γ), co jest wykroczeniem poza czysty psychologizm i implikowaniem wszystkich problemów, których się chciało uniknąć.

Rzeczywistość a logika

IV.

Rzeczywistość jest dzianiem się — jest ruchem. Lotnik szybujący na swoim aparacie, przeżywa w sobie zasadę ruchu, jak ptak. Jeżeli jednak pragnie ująć tę zasadę myślowo, musi przyjąć punkt nieruchomy — musi przyjąć sztywny metr, aby mógł, wyszedłszy z owego nieruchomego punktu, mierzyć tym sztywnym metrem kierunek i szybkość ruchu. Bez sztywnej, pojęciowej logiki może człowiek w sobie przeżywać rzeczywistość jako dzianie się, ale nie może tej rzeczywistości opanować świadomą, mózgową myślą. Aristoteles dał podstawę teoretyczną tej świadomej myśli logicznej. Ludzkość wkroczywszy raz na tę drogę, rozwija coraz wspanialej metody myśli abstrakcyjnej i przy jej pomocy opanowuje zjawiska martwej przyrody. Metody te stają się coraz ściślejsze, coraz bardziej odseparowane od sfery uczucia i można powiedzieć, że nabierają coraz więcej charakteru matematycznego. Dlatego też w obecnych rozważaniach ogólnych czuję się w prawie zaznaczyć matematyczną tendencję logiki pojęciowej (pomijając fakt, że określenie „logika matematyczna" stosowane bywa do pewnego specjalnego kierunku logiki). Nikt nie może przeczyć, że w postaci logiki zdobyła ludzkość wspaniałą broń; ale należy sobie uświadomić, że broń ta jest obosieczna. Nie wolno zapomnieć ani na chwilę, że kto chce sztywnym metrem mierzyć ruch musi tym metrem poruszać, czyli, musi w ten metr wprowadzić zasadę ruchu. Kto chce abstrakcyjnem myśleniem ująć życie, musi w to myślenie wprowadzić zasadę życia, czyli musi to myślenie ożywić. Samo myślenie abstrakcyjne porównać można do sekundowych zdjęć fotograficznych, które ze zjawiska ruchowego utrwalają obrazy niemożliwe w swej sztywności. Obrazy te wyglądają paradoksalnie i często bardzo śmiesznie; ale gdy w te sztywne obrazy wszczepimy zasady ruchu np. przy pomocy kinematograficznego aparatu projekcyjnego, to wtedy znika paradoksalność zdjęć sekundowych a na ekranie występuje obraz ruchu rzeczywistego. Z chwilą zatrzymania aparatu wyłania się jaskrawo fałsz sekundowej fotografji — fałsz mający w sobie coś upiornego.

Wykładając uczniom podstawowe zasady budowy ornamentu czyli to, co możemy nazwać logiką ornamentu, zmuszony jestem przedewszystkiem zastanawiać się nad myślowem ujęciem tych zasad. I oto okazuje się, że prawa rządzące budową ornamentu zmuszają mnie do przeciwstawienia się prawom teoretycznej logiki pojęciowej.

Nie mogę naturalnie rozwijać tu owych licznych ściśle fachowych problemów i muszę się ograniczyć do spraw najogólniejszych. Wysunę tu przedewszystkiem poruszoną już powyżej zasadę identyczności. Ta zasada zrosła się tak bardzo z naszem myśleniem pojęciowem, że tkwi niejako w poczuciu każdego współczesnego człowieka, — a jednak zasada ta nie może się pogodzić z logiką ornamentu. Muszę więc przeciwstawiać się poczuciu ogarniętemu przez logikę pojęciową i muszę z ogromnym wysiłkiem pracować, aby poczucie artystyczne ucznia wyswobodzić z pod władzy tej logiki.

Patrząc na pełny ornament, np. wzorzysty dywan wyróżniamy w jego obrębie pewną ilość form jakgdyby samodzielnych, zwanych zdobinami, względnie motywami. Logika pojęciowa skłania nas do tego, aby rozpatrywać całość ornamentu jako układ *złożony* z pewnej ilości takich zdobin. Każdy początkujący uczeń ustosunkowuje się w taki sposób do twórczości ornamentalnej, że wyczuwa pewien sens estetyczny *poszczególnych zdobin* i wyobraża sobie, że wystarczy nagromadzić pewną ilość pięknych zdobin, aby wytworzyć piękny ornament; wyobraża on sobie, że chodzi tu dosłownie o jakieś *„składanie"*. Rzeczywistość artystyczna zmusza do zupełnie innej logiki. Okazuje się mianowicie, że zdobina (np. rozeta lub szlak) nie posiada właściwie żadnej samoistnej treści estetycznej, a cały swój sens zawdzięcza takiemu, względnie innemu powiązaniu z pozostałemi zdobinami w ramach całości. Wytwarzają się mianowicie pewne napięcia niejako dynamiczne pomiędzy wszystkiemi członami danego ornamentu i w tych napięciach wyczerpuje się właściwie sens całej organizacji. (Podobnie rzecz się ma ze stołkiem, którego poszczególne części składowe jak: oparcie, siedzenie, poręcze, nogi i t. d. *stają* się tem, czem są dopiero przez właściwe powiązanie w ramach całości).

Sens ornamentu nie określa się zatem sumą składających się na niego zdobin, ale systemem napięć, jakie się pomiędzy temi członami wytwarzają (w zdobnictwie, nazywane bywają te napięcia „kontrastami"). Jeden i ten sam motyw wytwarza oczywiście różne napięcia (różne kontrasty), gdy go wstawimy w różne otoczenia. Tę zmianę otoczenia można wytworzyć nawet bez zmiany samych motywów; wystarczy bowiem zmienić ich ugrupowanie *). (Znam stołki, dające się rozkładać w taki sposób, że wytwarzają rodzaj schodków, czy stopni. Polega to na innem ustosunkowaniu poszczególnych członów — na odniesieniu ich do innej całości. Widzimy tu namacalnie, że przez odniesienie do innej całości, te same deski, które były siedzeniem *stają* się stopniami).

Jakżeż wobec tego ma się nastawić uczeń, pracujący w tej dziedzinie? Otóż musi on przedewszystkiem wykształcić w sobie poczucie, że poszczególna zdobina nie jest czemś, coby było sobą, ale że jest czemś, co czerpie swoją treść z całego okalającego ją układu. Uczeń, który poczuciem swojem wierzy w zasadę identyczności, nie zrozumie nigdy logiki ornamentalnej.

W związku z tem nastawieniem podstawowem wyłaniają się liczne rozbieżności pomiędzy logiką pojęciową a logiką ornamentalną.

Omawiając np. wnioskowanie bezpośrednie ze sądów kategorycznych mających tesame podmioty i orzeczenia (w związku z tak zw. kwadratem logicznym) ustala logika następujące twierdzenie:

Jeżeli sąd S a P jest prawdziwy, to również sąd S i P jest prawdziwy (przyczem symbol „S a P" oznacza sąd odnoszący się do całości „S"; a symbol „S i P" oznacza sąd odnoszący się do części „S"). Jeżeli stwierdzę np., że wszystkie rośliny mają liście, to mogę twierdzić również, że każda grupa roślin — powiedzmy każdy ich gatunek posiada również liście.

Zasada powyższa okazuje się słuszna, ale tylko tak długo, jak długo interesujemy się wyłącznie takiemi stosunkami, które wyrażają się matematycznem pojęciem „sumy". Artysta jednak, rozpatrując pewną ilość elementów, nie ujmuje ich w znaczeniu sumy, ale odczuwa je jako organizację. Patrząc np. na katedrę w Chartres mogę powiedzieć, że wszystkie poszczególne motywy architektoniczne, wchodzące w skład tej budowli, zgodne są z duchem epoki gotyckiej, — że mają w sobie treść gotycką. Gdybym jednak z tego kompleksu form wyjął pewną część motywów, to nie mogę zgóry przewidzieć, czy ten nowy zespół elementów będzie miał w sobie treść gotycką.

Znana jest anegdota o amerykańskim architekcie, który zebrał najładniejsze motywy z różnych gotyckich tumów i, zlepiwszy je z sobą, wyobrażał sobie, że zbudował najpiękniejszą katedrę gotycką. Zespół powyrywanych zewsząd członów musiałby być naturalnie zaprzeczeniem gotyku, ponieważ owe „najpiękniejsze motywy" zestawione inaczej, niż były „stają się czemś innem".

Rozumowanie powyższe możnaby obalić, stwierdzając, że wprawdzie wybrane motywy, rozpatrywane jako całość, nie odpowiadają idei gotyku, ale rozpatrywane same w sobie są nie mniej motywami gotyckiemi. Takie postawienie sprawy byłoby uzasadnione jedynie pod tym warunkiem, że przyznamy owym poszczególnym motywom jakiś byt samoistny. Cóż mamy począć jednak, jeśli stwierdzimy, że poszczególne motywy takiego samoistnego bytu — takiej samoistnej treści nie posiadają?

Historycy sztuki nie zdają sobie — o ile wiem — sprawy z tego stanu rzeczy i traktują architektoniczny zespół jako kompleks samoistnych członów. W dziewiętnastym wieku np. opracowano w takim właśnie zrozumieniu rozmaite style; skatalogowano mianowicie motywy egipskie, greckie, romańskie, gotyckie i t. d. i wyobrażano sobie, że uporządkowano i opanowano cały materjał. Ale czyż takie nastawienie nie zemściło się bardzo boleśnie? Czyż budowle „stylowe" powstałe na podstawie owych katalogów nie okazały się zaprzeczeniem wszelkiego sensu architektonicznego? Czyż doświadczenie to nie zmusza nas do rewizji poglądów XIX wieku? Czyż nie mamy prawa wątpić w jakąkolwiek wartość samoistną poszczególnych motywów architektonicznych?

Kto się nad tą sprawą zastanowi bez uprzedzeń, ten dojdzie niewątpliwie do zrozumienia tej prawdy, że całość architektoniczna nie powstaje na zasadzie „składania" ale na podstawie „dzielenia". Całość nie rodzi się z części, ale części rodzą się przez rozczłonkowanie z całości.

C. d. n. *K. Homolacs.*

---

*) Możnaby naturalnie powiedzieć, że zdobiny muszą posiadać samodzielną treść, skoro są zdolne wytworzyć napięcia, że zatem te napięcia są niezaprzeczalnym dowodem istnienia tej treści samodzielnej. Zarzut ten, zupełnie uzasadniony, wciąga nas w tak głębokie tajemnice bytu, że zmuszony jestem wyrzec się odpowiedzi. Zaznaczę tylko, że treść poszczególnego członu, chociaż posiada pewną samodzielność w działaniu, rodzi się jednak bezsprzecznie przez rozczłonkowanie i w żadnym wypadku niema *samoistności;* a dopiero samoistność dałaby uzasadnienie zasady identyczności.

Ciemna Noc... Bogiem?

O. S. Louismet, Benedyktyn. Mistyczne poznanie Boga. Krótki szkic o poznaniu i umiłowania Boskiego majestatu. Przekład z ang. A. Kicińskiej. 142 str. Księgarnia św. Wojciecha.

Poznanie pozarozumowe jest wyższe od rozumowego, twierdzi nasz autor. Ale przedewszystkiem, cóż to za poznanie? Kto je sprawuje, jeżeli nie rozum? Miłość! pada odpowiedź. A czyż można sobie wyobrazić miłość do czegoś czy do kogoś, o kim się nie ma pojęcia — pojęcie zaś, to chyba dzieło rozumu? Czyż miłość niemowlęcia do matki (przykład autora) jest naprawdę kochaniem a nie ślepym odruchem zwierzęcym i czy jest ona wznioślejsza niż pełna rozumu absolutnego miłość Chrystusa do ludzi? Gdy uśpię swój rozum, jakże ocenię, który przedmiot jest rzeczywiście godny miłości? Polegać na instytynkcie? Można dojść do ładnych rezultatów!

Po wtóre, ażeby uznać, iż jeden rodzaj poznania przewyższa drugi, trzeba je porównać i oszacować; czem — powtarzam — jeśli nie rozumem? Pojmijmyż nareszcie, iż rozum jest tem jedynem w świecie, co może oceniać i samo siebie i wszystko inne.

Po trzecie, cóż to za rażący paralogizm: pisać książkę, a więc zwracać się do rozumu, by dać mu poznać prawdziwie, że niezdolen jest poznawać prawdziwie! Gdyby tak było, jak chce autor, to nacóż i dla kogo to całe dowodzenie? Wystarczyłoby oświadczyć: nie dbam o to, czy mam słuszność; może jej wcale nie mam. — Ale na to i mistyk nie chce się zgodzić. Chce on mieć rację, czyli właśnie... uzasadnić się w oczach rozumu.

„Pierwszą i najważniejszą cechą poznania Boga przez miłość jest to, że opiera się ono na doświadczeniu". Dla angielskiego autora jest to prerogatywa. Nie zgłębił widocznie, że doświadczać można tylko byt, przenigdy wiedzę, i że przeto wyniki doświadczenia są zawsze przygodne (contingentes), nie zawierają nigdy konieczności. Doświadczenie wzrokowe poucza mię, że słońce krąży dookoła ziemi; rozum temu przeczy. Rozum mi mówi, że 3 a 3 jest 6; kuglarz wykazuje mi ad oculos, że czasem 3 a 3 bywa 5. Czemu nie mogę mu uwierzyć?

„Pierwsze przykazanie brzmi: Będziesz miłował Pana Boga twego. Pan Jezus nie powiedział: Będziesz rozumiał Pana Boga twego, ani: będziesz się uczył o Nim, tylko: będziesz miłował". No dobrze, ale jak? Czy tylko z całego serca (uczucia) twego? Nie, również w całej duszy (hipostaza pragmatyzmu) i z całej myśli (intellekt). Ale najważniejsze, to że sam nakaz zwraca się do rozumu i poleca rozumne kierowanie uczuciem. Wszak ślepemu popędowi nie można nakazać rozumuj, ale rozumowi można nakazać: miłuj.

Autor szeroko się rozpisuje o szczęściu bezpośredniego obcowania z Bóstwem. Szczęście to wydaje się nam głęboko egoistyczne przez swą skrajną jednostkowość: przecie chodzi tu i może chodzić wyłącznie o mnie jako indywiduum. Tymczasem praca rozumu jest zawsze pracą dla bezgranicznej powszechności: doznana rozkosz jest moją osobistą sprawą, zdobyta idea jest zdobyta dla wszystkich. Gdyby owa bierna błogość mistyczna była właściwym celem, zgoła niepojęta byłaby rola świata fizycznego. Bóg wytworzyłby poprostu istoty, garnące się do Niego ślepo i bezwładnie. Zapewne, Absolut jawi się w naszem wnętrznem uczuciu: jest to początek wszelkiej religji. Ale mistycyzm chce ten dar z łaski, ten pierwszy impuls, uważać już za spełnienie, uchylając się od zasługi samoistnej pracy. Jakże nieskończenie szczytniejsza jest koncepcja Człowieka, upatrującego swe powołanie nie w pasorzytnictwie rozkoszy, tylko w tem, by ogromem twórczego trudu wznieść się do *zrozumienia* wszechświata i Boga i przez to stać się Synem a nie prostym pionkiem, współtwórcą a nie prostym tworem.

Toteż uczucia, bardzo dalekie od zachwytu, budzi w nas końcowy akord omawianej książki:

„Wyższem jeszcze aniżeli te wspaniałe rozważania o istocie Boga, o wszystkiem w Bogu i o sobie samym w Bogu, jest zanurzenie się naoślep w tej wielkiej jasnej ciemności, w ogromnej, głębokiej i ciemnej Nocy, która jest Bogiem... Wtedy... mistyk odpoczywa. Jest szczęśliwy ponad wszystko, co ludzki język wypowiedzieć zdoła: szczęśliwy, oniemiały i oślepiony. Dotąd mógł mniemać, że otrzymał łaskę oświecającą i że cośkolwiek o Bogu zrozumiał. Lecz teraz już nie. Jest olśniony, ogłuszony, oszołomiony w tej Ciemnej Nocy Duszy. Czuje się nic nie wiedzącym, bezrozumnym matołkiem i jest szczęśliwy".

Nitor in adversum! (Dążę w przeciwnym kierunku).

Cz. J—K.

Narodziny Homunculusa

Referowaliśmy kiedyś zamieszczony we „Wschodzie" artykuł E. Małaniuka o Hoholu, w którym autor postawił arcyciekawą tezę, że Ukrainiec Hohol, ten fundament „wielkiej literatury rosyjskiej", zatruł ją u samych źródeł, zapoczątkowując przewlekły rozkład duszy rosyjskiej, którego owocem był wreszcie poczwarny homunculus: bolszewizm; zdaniem autora dopełniła się w ten sposób jakby zemsta dziejowa ukraińskiego ducha narodowego, na mongolsko - rosyjskiej Eurazji. Obecnie, w n-rze 1—2 „Wschodu" (rok VI-ty) Małaniuk rozbudowuje tę tezę w szkic historyczno - literacki „O literaturze rosyjskiej w Z. S. S. R.".

1. Artykuł ten, świetny essay krytyczno - historjozoficzny, ma charakter ostrzegawczy. Autor zauważa słusznie, że współczesny kryzys duchowy ludzkości polega w dużej mierze na *utracie kryterjów*. W Polsce zaznacza się on — zdaniem autora — jako przedziwny i niepokojący brak krytycyzmu w stosunku do Sowietów, ich rzekomych „zdobyczy" socjalnych i kulturalnych, i ich literatury. Stwierdzając niezwykle niski poziom, a nawet absurdalność dziejową tej pozbawionej korzeni narodowych i „planowo rozbudowanej" jako część piatiletki, literatury, Małaniuk widzi w polskich zachwytach nad nią jakiś zanik instynktu samozachowawczego i zamroczenie, wywołane chyba tylko bezwstydną reklamą. Zwraca on uwagę na działalność przekładową polskich firm wydawniczych: „Podczas gdy mamy w dziesiątkach kilogramów rozlicznych Erenburgów, Zoszczienków, Gładkowów, Pilniaków, ba! nawet „utwory" Bucharina i Lenina, — w przekładach polskich nie zjawili się jeszcze ani O. Spengler, ani H. Massis, ani nawet bardziej, zdawałoby się, tym wydawnictwom „sympatyczny" Bierdiajew (pierwsze rzeczy). Niestety. Ostatnio zapowiedziane są jako wielka „nowość", utwory... Freuda (patrz „Wiad. Lit.", maj r. b.)"... Istotnie, statystyka wykazuje, że ze wszystkich krajów świata, Polska wchłania procentowo najwięcej literatury bolszewickiej. Zatruwanie duszy polskiej odbywa się więc metodycznie i na wielką skalę.

Małaniuk, nie mając widocznie wiary w skuteczność argumentów natury moralnej w stosunku do dzisiejszego społeczeństwa polskiego, odwołuje się do polskiej racji stanu („w arsenale państwowości rosyjskiej literatura zajmowała i zajmuje bardzo poważne miejsce"... „domatem strategji euroazyjskiej jest wpierw demoralizacja, a potem rozkład przeciwnika"... „tak postępują obecni spadkobiercy sowieccy, którzy chyba najdoskonalej środkami demoralizacji i duchowego rozbrojenia operują"...).

2. Rozległość horyzontów historjozoficznych Małaniuka suggeruje mu taką koncepcję „zagadki Wschodu": „Naród, poza nabytym w szkole mongolskiej zmysłem wojskowo-imperjalistycznym, nie mający dla ekspanzji zaborczej żadnych podstaw kulturalnych, zaabsorbował niedobudowane państwo kozackie XVII—XVIII st.", mocno przesiąknięte pierwiastkami kultury zachodniej (niewątpliwie naskutek długowiecznego obcowania z Polską — *przyp. nasz*). „I oto gdzieś od połowy XVIII wieku, utwór państwowo - moskiewski zaczyna pęcznieć treścią kulturalno-ukraińską" (Prokopowicz, Skoworoda, Bortniański, Lewicki, Bezborodka, Razumowski, Szczepkin, Łobaczewski, Hohol i t. d.). Mamy tu elementy mitu dziejowego Małaniuka, który tak łatwo odnaleźć u podstaw intymnych jego wizji poetyckiej: Ukraina — Hellada Wschodu, pierwiastek kulturo-twórczy, Moskwa — Rzym wschodu, pierwiastek państwo-twórczy, imperjalny. Przytłaczająca przemoc nienasyconego w swym rozroście imperjum, miażdży osobowości, wsysa ukraiński żywioł kulturo - twórczy i zniekształca go w jakiś chorobliwy fałsz metafizyczny. Rodzi się z tych zaślubin duszy moskiewskiej i ukraińskiej płód martwy, pierwszy zalążek bolszewickiego homunculusa: mistycyzm pseudomesjaniczny, *hoholizm*, ów świat przeraźliwy „martwych dusz" Hohola, który staje się na nieszczęście właściwym fundamentem literatury (i kultury) rosyjsko - eurazjatyckiej. Małaniuk twierdzi, że Rosjanie intuicyjnie wyczuwali w Hoholu tę złowrogość: „W. Rozanow do wściekłości, do spazmów nienawidził tego „obcego", który „shańbił" Rosję", tę „wiedźmę przeklętą; martwą i lodowatą, szklaną i pustą, w której nic wogóle niema... Nihil!...

Podług Małaniuka Hohol pierwszy „podrzucił jak fałszywą kartę", miraż specjalnych przeznaczeń Rosji", wizję Rosji „Trzeciego Rzymu", prawosławny mesjanizm w wersji ludowo - socjalistycznej, splecionej z mistyką jedynowładztwa; Hohol zasuggerował Rosji ów nieokreślony, irracjonalny „podejrzany mistycyzm" pędu ku niewiadomej dali. „Od Hohola „poszło wszystko" (Rozanow) aż do „pożaru światowego" i tego „Chrystusa" na czele dwunastu czerwono - gwardzistów z poematu A. Błoka"... „Stawszy się fundamentem wielkiej literatury rosyjskiej, Hohol zbyt dużo w nią włożył dynamitu... i mikrobów".

3. Małaniuk przebiega pokrótce etapy rozwoju tych sił chorobotwórczych, jakie zaszczepił Hohol, ten produkt symbolicznej poronionej symbiozy Moskwy i Kijowa, w organizm duchowy imperjum. Etap pierwszy, ów okres „heroiczny" literatury rosyjskiej, znaczy się nazwiskami Hohola, Tołstoja, Dostojewskiego, okres zapładniania się w tej złowrogo - patetycznej retorcie owych specyficznych, pryncypjalnych problemów duszy rosyjskiej, w jej zasadniczem przeciwieństwie wobec „zgniłego Zachodu". Zakończył go Czechow dramatyczno - ironicznym akordem dekadencji, inteligenckiej chandry i bezwyjściowości, stawiając znak zapytania nad całym potężnym gmachem pseudo - mesjanicznej problematyki „Trzeciego Rzymu". „On widział i wiedział całą nieprawdę metafizyczną, całą bezsensowność, cały absurd istnienia Rosji — mechanicznej mieszaniny okaleczonych narodów i plemion w więziennych murach fatalnego imperjum", ale nie umiał i nie mógł wskazać właściwej drogi; „z utworów Czechowa wyjścia *niema*".

Następny etap — to symbolizm. Jest to jakby djalektyczne zaprzeczenie duchowi literatury tradycyjnej. „Były to, głównie z inicjatywy Walerego Briusowa, na szeroką skalę dokonywane szczepienia „toksyn" zachodnio-europejskich". W symbolizmie, który był próbą wyzwolenia literatury rosyjskiej z niewoli Rosji hoholowskiej, Rosji - upira, z przemożnego jarzma owego fatalnego genius loci, „chorobliwe procesy wystąpiły w przyśpieszonem tempie". Nie dało się uciec od tragicznego przeznaczenia. Co zdrowe dla Europejczyka, okazało się trującem dla duszy rosyjskiej. „Przenosząc na grunt rosyjski formalne zdobycze Zachodu" symbolizm stworzył „orchideową literaturę" doprowadzoną do „fantastycznego wyrafinowania, ale niezwiązaną z podłożem narodowem i historycznem". Wzajemne oderwanie między inteligencją imperjalną a rzeczywistem bytowaniem narodów imperjum, doszło do szczytu. Przedstawicielami najistotniejszych znamion tego okresu byli dwaj najwybitniejsi uczniowie Briusowa: Błok i Gumilow. Konfrontacja ich z bolszewizmem była jednakowo (choć w inny sposób) tragiczna. Gumilow rozstrzelany przez Cze-ka, a Błok szuka gorączkowo wyjścia z matni ideologicznej (nawet *w mesjanizmie polskim!*), aby skończyć na samobójczej próbie usprawiedliwienia bolszewizmu, w myśl Heglowskiego: „wszystko, co rzeczywiste jest rozumne". Tu geneza poematu „Dwunastu". Błok umiera w obłąkaniu.

Kończy tedy symbolizm na nowem ubóstwieniu „świętej Rusi" i „narodu-bogonoścy" pod postacią „mesjanizmu" rewolucji wszechświatowej, przez co dokonuje się „mesjanistyczne krótkie spięcie" inteligenckiej i ludowej wiary w przeznaczenia planetarne „świata rosyjskiego". Tu źródło siły także i dla obecnego Z. S. S. R., który w wierze tej znajduje sprzyjające podłoże uczuciowe dla swoich celów i działań.

Zanim zresztą zdegryngolował w tym kierunku symbolizm, już wydało owoc owo zatrucie toksynami zachodnio-europejskiemi, w postaci rosyjskiego kubo-futuryzmu. Była to już otwarta zapowiedź bolszewizmu. Poezja rosyjska „niespodziewanie przemówiła językiem irracjonalnym". Przoduje Majakowski. „Schematycznie biorąc, oto jest ostatnia droga literatury rosyjskiej przez liberalno - europeizujący symbolizm do swej antytezy, quasi-rosyjskiego futuryzmu, który z wybuchem bolszewizmu nabiera charakteru urzędowego, stabilizuje się i zatraca przez to swą bojowość". Tu koniec rewolucyjności kubofuturyzmu i zarazem koniec samodzielności literatury rosyjskiej. Poprzez trzy kategorje: 1) bezpartyjnych (niedorznięte resztki inteligencji literackiej), jak Mereżkowski, Bunin, Chodasiewicz i t. d.), 2) pisarzy emigracyjnych i 3) pisarzy proletarjackich, rosyjska literatura przechodzi do wszechzwiązkowej, abstrakcyjnie ponadrosyjskiej, sztucznie wyhodowanej literatury sowieckiej.

4. Małaniuk powiada, że z setek tonn papieru owej literatury sowieckiej pozostaną tylko dwie rzeczy: „Tuatamur" Leonowa i „Konarmja" Babela, jako wyraz dwu najrdzenniejszych historycznie elementów bolszewizmu: mongolsko - moskiewskiego i chazarsko-żydowskiego. Była w tym okresie próba — w dążeniu swem zdrowa — stworzenia własnej, moskiewskiej literatury narodowej (Jesienin, Klujew, Cwietajewa), ale została ona przez władzę sowiecką zniszczona, jako „niebezpieczna" tendencja do samoograniczenia. Jak budowano literaturę sowiecką („kancelaryjną") dowodzi znamienna uchwała: „Uznać literaturę Z. S. S. R. za przodującą literaturę w świecie". Ślepy ten i pusty biurokratyzm zdewastował twórczość rosyjską. Dopiero teraz władza sowiecka powraca do poszukiwania „talentów". Ale w tym nowym etapie literatura sowiecka błądzi znów nieuchronnie w kole problematyki tradycyjnej: hoholo - dostojewszczyzny. Jest to sowiecka „imitacja" tamtej wielkiej literatury.

Koncepcja ta i systematyka historyczna Małaniuka budzi następujące refleksje: Jeżeli fatalna symbioza ducha ukraińskiego i moskiewskiego zrodziła „problemy hoholowskie" i ich homunculusa: bolszewizm, to nie świadczy wcale przeciw jakimś specjalnym przeznaczeniom, a nawet posłannictwu rosyjskiej Eurazji. Dowodzi to natomiast, że predestynacyjny mesjanizm rosyjski (powiedzmy szerzej: ruso-słowiański) został zakażony owym nieszczęsnym „paraliżem rozumu": mistycyzmem i to jeszcze w stadjum swego niemowlęctwa, zanim doszedł do rozumnego samouświadomienia. Na tem rozminięciu się narodu z jego prawdą historyczną polega wszelki fatalizm, *przewrócenie przeznaczeń* naskutek ich bezwładnego, automatycznego dopełnienia po linji najmniejszego oporu. Warunki przedmiotowe rosyjskich przeznaczeń dziejowych, owe cechy plemienne, zdeterminowane przez charakter etniczny północy i południa, dalej przynależność do Kościoła wsch. plus pierwiastki helleńskie (platońskie i neoplatońskie) oraz infiltracje doktryn i tendencyj mistyczno - religijnych wschodu, wreszcie położenie geopolityczne imperjum narzucające mu specjalne zadania i napięcia kierunkowe, warunki te potencjalne posłannictwa zostały wzięte za samo to posłannictwo. Demoniczna ambiwalencja jaźni rosyjskiej dokonała reszty. Podstawienie to fałszywego mesjanizmu w miejsce prawdziwego posłannictwa dziejowego Rosji (które zresztą nie mogło być poznane i zracjonalizowane poza obrębem mesjanizmu integralnego, czyli filozofji absolutnej Hoene-Wrońskiego, i było zaledwie przeczuwane w swej rdzennej właściwości przez Sołowjewa), przypomina podobny fakt demonicznego podstawienia fałszywego mesjanizmu (towiańszczyzny) w miejsce rzeczywistej, rozumowo uzasadnionej, doktryny posłannictwa w Polsce.

Fatum Eurazji, owa antynomja wnętrzna Ukrainy i Moskwy, prowadzi dziś Słowiańszczyznę po krętych drogach strasznych, apokaliptycznych przełomów, do wstrząsów wulkanicznych owej, Mereżkowskiego „nowej Atlantydy". Sama z siebie Rosja już się nie zdoła wydobyć z laokonowych splotów „karmy" tragicznej. Ocalić ją może tylko Polska, ujarzmiając Fatum słowiańskie przez Logos swej absolutnej doktryny, oczywiście, o ile sama Polska „wojnę prawdy wygra w sobie" i zdobędzie się na ten czyn o bezkresnych następstwach historycznych. Tylko przez Słowo filozofji i religji absolutnej antynomja eurazjatycka może być rozwiązana na wyższej platformie *samorzutnej unji wolnych narodów słowiańskich.*

J. B.

Książki i czasopisma nadesłane

Ryszard Wraga: Sowiety grożą Europie. Warszawa 1935. Nakł. czasopisma „Bunt Młodych". Str. 29.

Przemysław Marjański: O urodę życia polskiego. Bibljoteka Wici Wielkopolskich. Poznań. 1935. Skł. gł. Księgarnia św. Wojciecha. Str. 67.

Biuletyn Polsko-Ukraiński: (r. IV, nr. 38). Rocznice; M. Kowalewśkyj: Komintern bez Ukraińców; Refleksje powyborcze: W. Bobiński: Uwagi o ostatnich głosach polskich o Ukraińcach; Z nowych wydawnictw.

Wschód-Orient (r. VI, nr. 1—2). Po zgonie I Marszałka Polski; W. Bączkowski: Uwagi na czasie; M. E. Ressul-Zade: Prądy narodowe w Azerbajdżanie Sowieckim: P. Szandruk: Geneza umowy polsko-ukraińskiej z r. 1920; E. Małaniuk: O literaturze rosyjskiej w Z. S. S. R.; W. Pelc: Zarys stosunków rosyjsko - japońskich; Ż. Chawżoko: Handel i życie gospodarcze Kaukazu Zachodniego; A. Szulhyn (przemówienie): Piłsudski rewolucjonista, bojownik...; L. Kielski: Iran współczesny; Miscellanea: W. Rzewuski, jako wydawca i pisma orient. (J. Reychman): Polski kapłan turkolog w XVIII wieku: K. Fleming i Finlandja (P. E. Oller): Dział literacki: fragmenty pism M. Czukua i J. Jaczewskiej, S. Czecha, J. Kołasa, P. Kriukowa, Cz. Miszewskiego.

Kamena (r. III nr. 1) Stefan Napierski: Chmura na czole: Jan Śpiewak: Frater scholasticus: Lud, Świeżawski: Zwycięska rezygnacja; Ad. Bielecki: Powietrze chyli się...; Tad. Hollender: Przed burzą: Jerzy Pietrkiewicz: Narodziny poezji; Jan Kott: Nieskończoność: Lew Gomolickij: Ze współczesnej poezji rosyjskiej; K. A. Jaworski: Przekłady z B. Pasternaka i M. Cwietajewej: Tad. Bocheński: Przekłady z Heredji; A. Madej: Przekł. wiersza J. Bednarza; J. N. Kłosowski: Dom Grala: K. A. Jaworski: „Rozmowa z ojczyzną" J. Łobodowskiego: noty: wkładka linorytowa Z. Waśniewskiego.

Adam Sławarski: U źródeł państwa i prawa. Odbitka z „Głosu Prawa", nr. 5/6. Lwów 1935 r. Str. 14.

Bunt Młodych (r. IV, nr. 18) Ryszard Wraga: Łajdactwa bez maski; Dr. jur.: O jednej i dwojakiej sprawiedliwości; Aleks. Bocheński: Inteligencja wobec chłopów: St. Napierski: Poeci wileńscy: Artur Rzeczyca: Modlitwa: P. Zdziechowski: Człowiek w tłumie: Polemiki; Stan. Żejmis: Dyskutanci z Pałacu Staszica: W. Dowejko: Drzewa rosną w lesie: W. L. Laurance: Dr. Jekyll, mr. Hyde i teorja kwantów.

Polonista (r. V. z. IV) Zofja Szmydtowa. Krasicki w szkole; dr. Jul. Saloni: Nowe programy gimnazjum a studjum uniwersyteckie polonistyki; dr. Zygm. Leśnodorski: Pierwiastki wychowawcze polskiej literatury regjonalnej; St. Menzlowa: Jak realizowałam program języka polsk. w kl. III szkoły powszechnej: J. Kulczycka. Nauka o literaturze; St. Baczyński: Powieść polska w r. 1934; Sprawozdania i oceny; Kronika.

Elan. Mesačnik pre literatúru a umenie Nr. 1 rok VI. Praha. Wrzesień 1935.

Stanisław Piętak: Legendy dnia i nocy. Poezje. Bibljoteka „Okolicy Poetów", Skł. Gł. Tow. Wydawnicze Warszawa. 1935, Str. 24.

Po wyroku w procesie Mirjam-Pini

Sąd uznał prof. Piniego winnym naruszenia praw mirjamowych do Norwida i skazał go na zapłacenie 1,000 zł. grzywny, oraz 3,000 pokutnego.

Nad wyrokiem tym trudno przejść do porządku dziennego. Zaiste pobudza on do wielu różnorodnych refleksyj. Przedewszystkiem wychodzi znowu na jaw brak jakichś wyższych norm i kryterjów prawnych, któreby pozwoliły rozstrzygać problemy i konflikty tego rodzaju w sposób naprawdę autorytatywny. Jest faktem, że w tych regjonach problematyki kulturalnej prawo orjentuje się jeszcze dość słabo.

Niewątpliwie sprawa pójdzie do wyższych instancyj. Ale pieczęć niekompetencji ustawodawstwa w tej dziedzinie jest już na niej odciśnięta. Najgorsze zaś jest to, że ta niekompetencja jest najzupełniej niezawiniona, że wynika ona tylko z braku precedensów i norm wyższych, dających się stosować w zagadnieniach tej kategorji. Nieokreśloność ta jest swego rodzaju kalectwem prawnem w życiu dojrzałego pod względem kulturalnym narodu, w którym konflikty i powikłania takie mogą się zdarzyć jeszcze nieraz.

Cóż się stało? Oto prawo musiało stanąć po stronie anomalji etycznej, w oczach sumienia absolutnie nieusprawiedliwionej. Jednostka a-społeczna (w tym wypadku p. Miriam-Przesmycki), twierdzi z zaciekłym uporem, że dobro społeczne (jakiem jest wszelka twórczość naukowa, religijna i artystyczna, zwłaszcza zaś twórczość genjusza), należy wyłącznie do niej. Upierając się przytem, jednostka ta czyni zamach na święte prawa ogółu, argumentując naiwnie, że prawa do tego dobra powszechnego zostały przez nią kupione za 100 rubli, lub też uzyskane na mocy odkrycia przez nią tego dobra i wysiłku włożonego w jego opracowanie. I oto niema instancji, któraby wyjaśniła, że dobra takiego *kupić na własność nie można*, i to nie tylko za 100 lecz nawet za miljon rubli, bo niema na nie żadnej ceny w kategorjach handlowo - ekonomicznych; że odkrycie takiej wartości zbiorowej, nie daje praw do uważania jej za własność prywatną, lecz przeciwnie nakłada tem większe obowiązki społeczne na odkrywcę; że nawet praca włożona tutaj nie jest aktem *nabycia* tej twórczości, stanowiącej własność ogółu, lecz tylko spełnieniem obowiązku, jaki przejął na siebie siłą rzeczy sam odkrywca, a nawet obowiązującem go *spłacaniem długu społecznego*. Takiej instancji niema. Przeciwnie, prawo staje po stronie tej jaźni chorobliwie samolubnej. I formalnie—postąpić tak musi, skoro rozpatruje rzecz na zwykłej płaszczyźnie spraw i kryterjów materjalnych, nie mogąc sięgnąć do kryterjów z dziedziny ducha.

Mirjam jest w tem szczęśliwem położeniu, że prof. Pini popełnił błędy w swojem opracowaniu Norwida, a w poronionej pod każdym względem przedmowie pokrzywdził wielkiego poetę. Oto „klątwa złego czynu". Gdyby nie ta niesumienność względem człowieka i dzieła prof. Pini miałby za sobą opinję publiczną; tymczasem przez to potknięcie się, dał Miriamowi, i jego poplecznikom, szanse do odegrania się — po niefortunnym dlań procesie poprzednim — w roli czcigodnego obrońcy najwyższych wartości kulturalnych. Momenty te przesłoniły właściwą treść moralną tego konfliktu. Spróbujmy jednak przypuścić, że prof. Pini opracował swe wydanie zbiorowe sumiennie i inkryminowanej przedmowy nie napisał. Cóż się wówczas okaże? Oto problem moralny tego horendalnego procesu wystąpi w całej jaskrawości:

1) Miriam nabył Norwida za 100 rubli, a właściwie nawet nie nabył, bo rzekomi spadkobiercy sprzedawać go nie mieli prawa;

2) Miriam trzymał Norwida w swych rękach przez dziesiątki lat, jako swój monopol, hamując i szykanując pracę innych, a lekceważąc wszelki imperatyw społeczny, jaki ciążył na nim z tego tytułu;

3) Miriam został za swoje trudy zbieracza, edytora i komentatora stokrotnie wynagrodzony przez sławę całego życia, honory, stanowiska społeczne i zaszczyty, nie mówiąc już o pomocach finansowych;

4) Miriam, zajmując stanowisko ministra kultury, spreparował ustawę o prawie autorskiem tak, by jego prawa do Norwida zostały wszechstronnie obwarowane:

5) Miriam nie ostrzega prof. Piniego, (który zapowiada publicznie swoje wydanie zbiorowe), że zapomocą nagłego wydania ineditów w ostatnim tygodniu 50-lecia, przedłużył swe prawa autorskie o dalsze pięć lat, lecz chwyta go w pułapkę, i gdy już edycja ukazała się na rynku księgarskim, żąda jej konfiskaty i grubego odszkodowania;

Poprostu mówiąc, p. Miriam-Przesmycki uważa się za wyłącznego właściciela Norwida, jakkolwiek Norwid p. Miriama nie znał, istnienia jego nawet nie przeczuwał, więc co ipso tworzył swe dzieła dla całej przyszłej ludzkości a nie dla p. Miriama. Tu jest ta potworność niedopuszczalna, ta anomalja etyczna, którą trzeba wydobyć na jaw, zdemaskować i odbyć nad nią sąd publiczny. Gdyby bowiem nawet p. Przemyski twierdził, że procesuje się z prof. Pinim nie o prawa własności do Norwida, lecz o to, że ten naruszył jego własne prawa autorskie, jako twórcy innego zbiorowego wydania, dawniejszego, niż edycja „Parnasu", to i tak byłoby oczywistem, że Miriam staje między społeczeństwem a Norwidem, w roli jedynego, uprzywilejowanego pośrednika, na mocy nabytych rzekomo praw wyłączności. Uważa bowiem Miriam, że skoro on ma w planie i w opracowaniu tę edycję zbiorową, to cała Polska i wszyscy norwidolodzy czekać powinni w czołobitnej pokorze, aż on im ją przyniesie „w darze", bez względu na to, czy to czekanie trwać ma lat 10, czy 50, czy może jeszcze dłużej.

Powiedział przecież wrażnie w toku rozprawy: „Mnie chodziło o wydanie zbiorowe a plany te pokrzyżowało mi wydanie Piniego". Słusznie ironizuje to adwokat oskarżonego, E. Breiter: „Pan Przesmycki po czterdziestu latach kunktatorstwa ma jakieś plany, które mu pokrzyżowało wydanie Piniego. Ustalono w toku rozprawy, że wszystkie trzy tomy ineditów ukazały się w ostatnim tygodniu 50-lecia. Wydawnictwo było robione nagwałt, żeby zdobyć jeszcze ochronę dodatkowych 10 lat dla p. Miriama; w ostatniej chwili tego 50-lecia, w ostatnim tygodniu, niemal w ostatnim dniu wydaje się te trzy tomy, a potem się mówi, że: „zbiorowe wydanie pokrzyżowało moje plany".

Istotnie sprawa jest jasna. Wystąpienie Zetu przeciwko Miriamowi i długotrwały proces, jaki z tego wyniknął, podziałał, jak katalizator społeczny, wywołując gwałtowną „konjunkturę" na Norwida. Miriam nie miał z pewnością żadnych planów. Skoro jednak dostrzegł ów wzrost zainteresowania i dowiedział się o przygotowanem zbiorowem wydaniu, wydał czemprędzej te trzy tomy, żeby nie wypuścić Norwida z rąk. Odruch charakterystyczny: „nie dam, bo moje!" Wszystko da się wytłómaczyć psychologicznie tym właśnie odruchem. A więc znowuż problem anomalji etycznej: reakcji indywiduum aspołecznego, którego mentalność słusznie chyba porównaliśmy do węża, owiniętego wokół zebranych skarbów, kruka wpatrzonego w ukryte w gnieździe, umiłowane świecidełka. Dekonspiruje nam to nawet psychologiczne tajniki owego estetyzmu miriamowego, wydętego w pusty balon, wyzutego z tych moralnych imponderabiljów, z któremi związana jest dogłębnie wszelka samorzutna twórczość ducha ludzkiego: filozofja, religja i sztuka.

Przy okazji tych rozważań, trzeba sprostować jedno: adwokat Miriama usiłował w czasie rozprawy zwalić na biednego prof. Piniego całą odpowiedzialność za ataki w prasie na kunktatorstwo p. Przesmyckiego. Otóż należy tu stwierdzić kategorycznie, że z wystąpieniem naszem w sprawie rękopisów Hoene-Wrońskiego p. Pini nie miał nic wspólnego. Zostało ono spowodowane bezprzykładną opieszałością i dezinwolturą Miriama, który w tym wypadku poczynał sobie jeszcze bardziej gorsząco, bo dyskontował sławę i subsydja z tytułu swych praw odkrywczych do Hoene-Wrońskiego, podczas gdy: 1) odkrywcą tu nie był, 2) pracę innych hamował, 3) sam nic nie zrobił i absolutnie nic nie wydał.

Na marginesie jeszcze jedna refleksja. Jak to się dzieje, że człowiek tak górnolotny, pełen wzgardy dla rodzaju ludzkiego, tego stada nędznych pełzaczy przyziemnych, okazuje jednocześnie tyle sprytu w zabezpieczaniu sobie swych praw, w organizowaniu sobie chwały i nieustającej synekury publicznej, oraz w dziedzinie handlowej. Jak to się dzieje, że człowiek ten potrafi kupić Norwida za 100 rubli, obrobić zawczasu w odpowiednim kierunku prawo autorskie, uchodzić za „najlepszego biografa Hoene-Wrońskiego" (gdy nic w tym zakresie nie napisał), a wreszcie rządzić z ukrycia w jakiś tajemniczy sposób opinją publiczną? Skąd się biorą ci chwalcy i naganiacze prasowi, którzy hurmem występują w obronie Miriama wynosząc go pod niebiosa lub napastując gromadnie jego przeciwników, podczas gdy w wypadkach, gdzie trzeba istotnie bronić słusznej sprawy, chętnych do tego trudnego procederu nigdzie nie widać? I jak to się robi, że gdy np. J. Braun zostaje skazany — w procesie z Miriamem — w pierwszej instancji, to wszystkie dzienniki trąbią o tem jak *najęte*, a gdy Braun zostaje w drugiej instancji i w Sądzie Najwyższym zwolniony, t. zn. gdy Miriam przegrywa, prasa nagle nabiera wody w usta, niektóre zaś pisma informują fałszywie, że zapadł wyrok skazujący?

Czy to wszystko dzieje się dlatego, że ktoś (czyt. Miriam) w czepku się urodził, czy też może dlatego, że ten upozowany majestatycznie Wielki Egoizm, ta w sobie rozkochana indywidualność aspołeczna, umie z przedziwną zapobiegliwością chodzić koło swoich spraw i z wyżyn wzniosłego estetyzmu zręcznie inspirować ową pogardzaną trzodę ludzką: opinję publiczną, bez której wszak nie byłoby kadzidlanych oparów sławy i nie byłoby się czem, w gnuśnej, narcyzystycznej kontemplacji, upajać i nasycać...

REDAKCJA: Jerzy Braun, Krosno, Rafinerja nafty (Małopolska). Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.
ADMINISTRACJA: Warszawa, Chmielna 68 m. 37, tel. 6-61-64. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210
Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „Bluszcz", Warszawa, Solec 87.